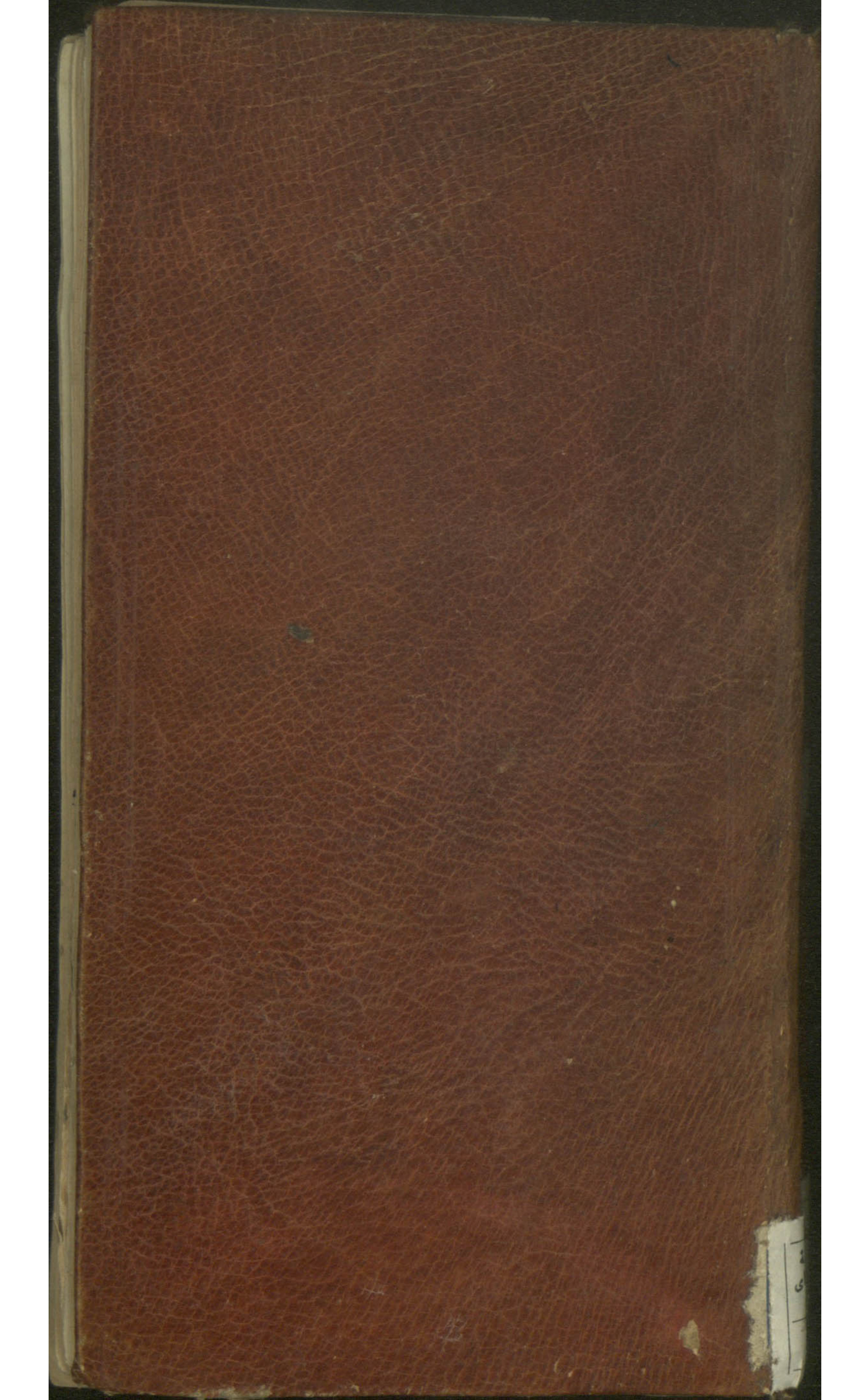
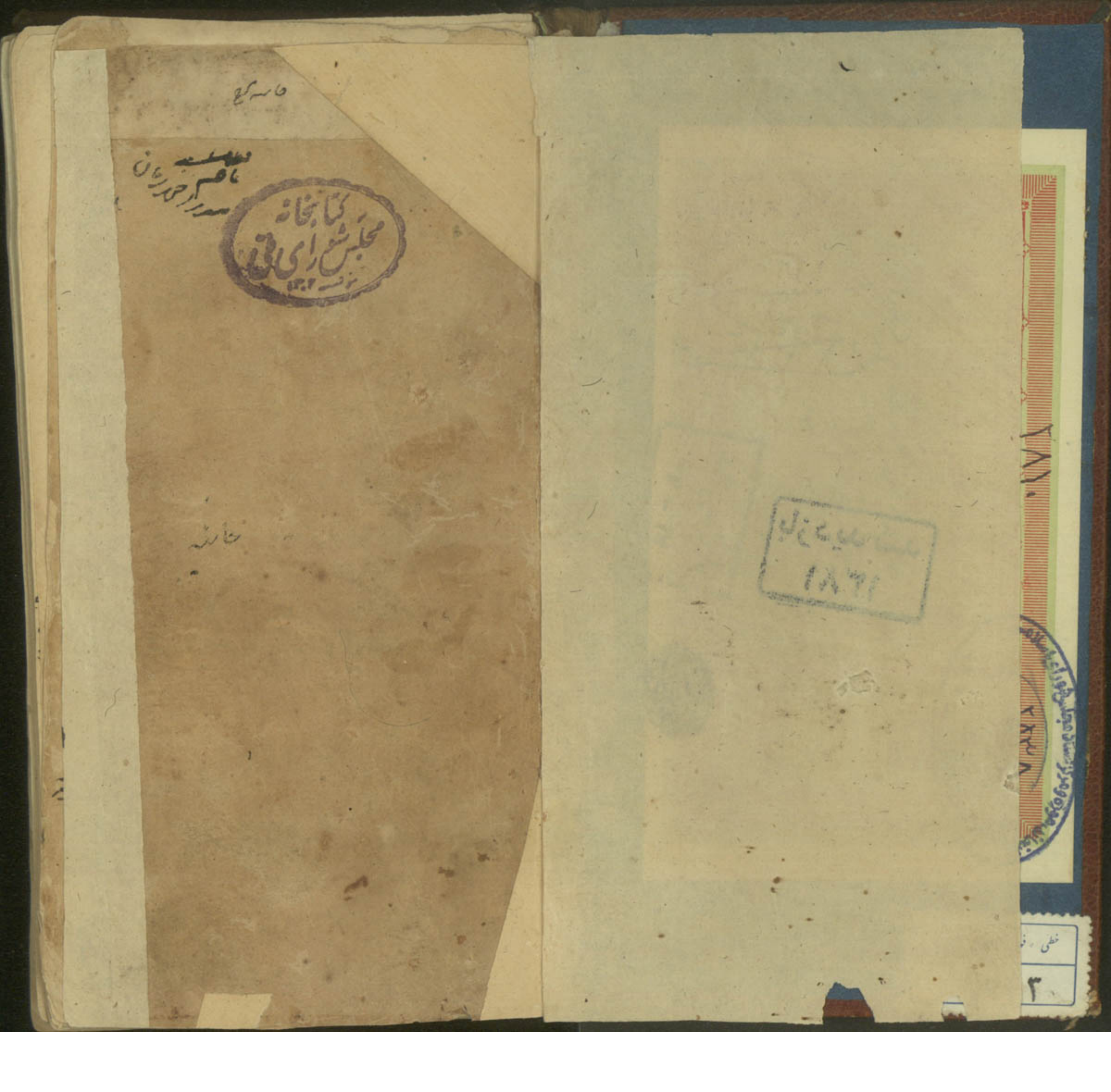




بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ دفتر


بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
شمارهٔ دفتر
۱۷۴۳



کتابخانه
مجلس شورای ملی



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال المفترئة أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه لا يبعد أن يقال
في ترك الموصوف ههنا إيماء لطيف إلى ما سيجيء من أن صفاته عين ذاته
ففيه نوع من براعة الاستهلال وأيضا لا يمكن تصور ذاته بحقيقته إذ ذاته
تعالى غير معقول لنا إلا بالصفات وهو مخصوص بصفاته فكأن إثبات وجوده
عبارة عن إثبات فرد لهذا المفهوم وتوحيده عبارة عن توحيد
هذا المفهوم وإجراء باقي صفاته إنما هو على المتصور بهذا العنوان
والمتصف بهذا الوصف فكأنه صارت هذه الصفة بمنزلة ذاته
وحقيقته فكان ذكرها بمنزلة ذكر الذات فكأنه لو ذكر الموصوف
مع تلك الصفة فكأنه ذكر الموصوف مرتين فيلزم التكرار فلهذا
لم يذكر الموصوف مع الصفة واختار هذه الصفة من بين الصفات
وأما عدم الاكتفاء بالذات فلأن الحمد يتعارف بالصفات وعلى
الصفات قال أشرف أفعل التفضيل ههنا أقول لا يبعد أن
يحمل اسم التفضيل ههنا على معنى الزيادة مطلقا ويحمل الموصوف
معنوا لا للمتعدد وكما أشار إليه السيد ولعل هذا أيضا خص
اسم التفضيل بحمله على المعنى الأول حيث صرح بأنه يكون المفضل
من جنس المفضل عليه فإنه مشعر بحمله على المعنى الأول لأن هذا القيد
غير معتبر في المعنى الثاني فلو كان مراده المعنى الثاني لكان ذكره
لغوا في الكلام لكثرته وشيوعه ولم يقدر الموصوف متعددا

والجواب أن احتياج أمر جهة إلى آخر يرجع إلى احتياج تلك الجهة
حقيقة ولا شك أن الجهة التي بها يتوقف غير التي يتوقف عليه فينقل الكلام
إلى الجهة التي يكون الموقوفة باعتبارها إنها جوهر أو عرض وفيه أنه
يجوز أن يكون هناك أمران كل منهما علة للآخر باعتبار أحد الوجود
ومعلول باعتبار الوجود الآخر كالمعلول والعلة الغائية إلا أن يقال لا نسلم
أن المعلول لا بد أن يكون جوهرا أو عرضا إلا أن شرط فيهما أن يكونا
موجودين في الخارج على ما هو مذهبه في التقسيم إلى الجوهر والعرض فإن
المقسم هو الموجود الخارجي وتم أنه لم يشترط لكن لم لا يجوز أن يكون
أن المعلول أمرا اعتباريا لا يضر وتم لم يلزم تحقق الأمور الغير المتناهية
في الخارج والجواب أنا نختار الأول ونقول الممكن والمعلوم مطلقا
اعتبر فيه الوجود الخارجي فإن الممكن ما يتساوى وجوده وعدمه
الخارجي ولهذا فسروا العلة بما يتوقف عليه وجود الشيء ثم يرد ههنا
أن العلية يجوز أن يكون بمعنى صلاحية الاستتباع لا الاستتباع وقد
أشار إليه في توجيه قول المص أن العلية والمعلولية من المعقولات
الثانية ولا شك أن صلاحية الاستتباع لا يستدعي وجود المعلول بالفعل
فلا يلزم وجود الأمور الغير المتناهية بالفعل وقد نوقش ههنا بوجه
آخر وهو أن كل واحد من الممكنات يصدق عليه أنه علة للمجموع المركب
من جميع الممكنات وهذا المركب وإن كان اعتباريا لكن وجود
المجموع ليس باعتبار العقل إذ لا شك أن كل واحد من الكثرة يكون
موجودا لا محالة إذ لا معنى للكثرة إلا المجموع الوحدات أو كون

المركب باعتبار بالايناني ان يكون نفس المجموع علة كل واحد بحب الواقع
مع قطع النظر عن الاعتبار وهذا كما يقولون في اثبات الواجب من ان
مجموع الممكنات بحيث لا يشذ موجود ممكن لابد له من علة وقد اعترف الاستاد
بهناك فان نقل الكلام الى هذا المجموع انه جوهر او عرض فلابد ان
يكون علة لامر مختار انه علة المجموع المركب منه ومن الواجب ايضا وبعد
نقل الكلام الى هذا المجموع نقول ان هذا المجموع علة تامة لنفسها
ويكفي لصدق العلة المطلقة هذا القدر واطلاق العلة على العلة
التامة على راية بحسب المعنى المشهور المشترك للعلل لا بحسب اللفظ
على ما اختاره الشارح هذا وههنا سوال مشهور عن بعض الفضلاء
وهو انه اذا لزم من وجود الاثنين وجود ثالث هو معروض وصف
الاثنينية والمجموع معروض وصف الثلثية لزم منه وجود ثالث ووجود
رابع وهو معروض وصف الاربعية وهكذا فيلزم من وجود الاثنين
وجود الموجودات الغير المتناهية المترتبة والجواب عنه ان الرابع
الذي هو معروض وصف الاربعية اعتباري محض ولا تحقق في
الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع انما حصل من اعتبار كل واحد
من الاثنين المعروضين اولا وعروضه للمجموع المركب منهما فلو تحقق في
الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين والمفهوم الحاصل
من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج
بل لو فرض ذلك فانما هو في الاعتبار ثانيا وقد ادعوا التفرد
فيه وسيجيء قوله فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام فان

قبيل الوجوب ليس من الامور العامة فالايراد على التعريف بعدم صدقه على الوجوب مجال
وجه قلت مقتضى هذا التعريف انه اذا كان احد المتقابلين من الامور العامة
كان المقابل الآخر ايضا منها وهو ظ واشار اليه في حاشية الحاشية حيث قال
لا يخفى انه اذا جعل الوجوب الذاتي من الامور العامة كما هو مقتضى هذا التعريف
شك ان الامكان من الامور العامة لمقابلته الذي يتعلق به الغرض العلمي
وهو الوجوب ايضا من الامور العامة مع عدم صدق التعريف عليه على تقدير حمل
التقابل على المعنى الاصطلاحي هذا اما ان قلت في جواب هذا السوال ذكر
الوجوب ليس بيانا لماده انتقاض التعريف بل ذكره ليظهر ان الذي جعل مقابلا
للامكان وتعلق به الغرض العلمي ليس مقابلا له بالمعنى الاصطلاحي قلت هذا
انه لا يلايم ما ذكره في حاشية الحاشية على ما نقلنا عنه قوله ومقابل كل
منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين اي
ضرورة احد الطرفين على ما في بعض النسخ وسلب ضرورة الطرف الموافق والفرق
بين اللاوجوب وسلب ضرورة الطرف الموافق ان الاول محمول بالمواطاة
على الماهيات دون الثاني والاول نقيض الوجوب باعتبار حمل المواطاة والثاني
نقيض له باعتبار حمل الاشتقاق وسيجيء توضيحه وتفصيله وذكر اللاامكان مع
ضرورة الطرفين لعله ايماء الى الخلاف الذي وقع بينه وبين السيد السند
حيث ذهب الى ان نقيض السلب هو الايجاب وذهب السيد
الى ان نقيضه سلب السلب فاشار اليهما معا وحكم بعدم تعلق الغرض العلمي
بهما ضمن لا يتعلق لغرض طرقي وضع ايضا ورد على ما وجه به التعريف ان المعنى من

الامور العامة وهي التقدم لا يتناول المتأخر المحض ومع التأخر لا يتناول التقدم المحض كالوجوب والتأثير يدخل فيه جميع الصفات المختصة بالواجب كعلمه وقدرته وارادته وغير ذلك اذ كل منها مع الامكان يشمل جميع الموجودات وتعلق الغرض العلمي بكل منها وبين كل منها وبين الامكان تحقق المباينة والمنافي في الجملة ثم لا يخفى ان التعريف المذكور في اصل الشرح غير متناول للوجوب الذاتي والتعريف الثاني شامل له فلم يكن بين التعريفين مساواة مع انهما تعريفان لمفهوم واحد فلا بد ان يكونا متساويين الا ان يلتزم ان اللازم العام معنيين وفيه تعسف ولا يبعد ان يقال المراد بالمقابل ما يذكر في مقابلة وتحصيل تربيته في عنوان الفصل كما في القدم والحدوث وفي العلة والمعلول الى غير ذلك ويرد عليه ما اورده ولا يحتاج التعريف الى اعتبار قيد زائد كما لا يخفى فتأمل ثم اعلم ان التعريف الثاني الذي ذكره الشارح اي شيئية مبني ارجاعه الى التعريف الاول الذي ذكره في الشرح بان يكون المراد بجميع او اكثر جميع اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض والاكثر اي اثنان منها وان لا يصدق التعريف على الاحوال المختصة بالاعراض الثابتة لها فان اختصاص العرض اكثر عن الجواهر تبع شانه والجواهر كما لا يخفى **قوله** فان العدم بمعنى رفع الوجود من احوال الموجود اي يصدق على ما يصدق عليه الموجود وهذا كما ترى الاشتقاق من احوال القائم ولا يلزم من كون شيء حالا لما يصدق عليه مفهوم جواز حمله مع ذلك المفهوم الا بالتخصيص العدم بمعنى رفع الوجود وحاشية اي تم

قوله اي بمعنى السلب فان كون العدم بمعنى العدول من احوال الموجود ظاهر لا حاجة الى التعرض له واراد بالسلب المحمول سالبة المحمول او بالعدول المحمول المعدول كقولنا زيد معدوم على الاول زيد ليس هو بموجود وعلى الثاني زيد هو لاموجود والوجه في ظهور كون العدم بمعنى العدول من احوال الموجود بالنسبة الى العدم بمعنى السلب ان المشهور من احوال الموجود ما يختص بالموجود ولا يوجد في غيره ولهذا قيل المشي من احوال الانسان حقيقة بل من احوال الحيوان او يكون منشؤه الوجود بناء على ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بعليته وعلى التقديرين لا يتناول العدم بمعنى السلب بناء على ما تقرر عندهم ان السالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع بل يصدق عند عدم الموضوع بخلاف المعدول او المعدول المحمول وصدقهما موقوف على وجود الموضوع عندهم فيفيد العدم بمعنى العدول على التقديرين واراد بالعدم مطلق العدم كما هو الظاهر للتسجيل على الخصم حتى لم يبق له مفر بالتخصيص بقسم منه وان كان خلاف الظاهر وخص الامتناع بالغير او المطلق الشامل له لان الامتناع الذاتي وان اخذ بالنسبة الى خصوص الوجود الخارجي وجعل من احوال الموجود بناء على ان المراد الموجود المطلق لم يتناول الجوهر والعرض بناء على ان الجوهر والعرض من اقسام الممكن الوجود في الخارج والامور الاعتبارية خارجة عنهما لانه المشهور من العبارة اي من عبارة تعريف الامور العامة يختص بالموجود او ما يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود اما الاول فلما مر ولان المشهور من عدم الاختصاص بقسم من الموجود اختصاصه بالمقسم على طريق المفهوم واما الثاني فلما قرر لانا نقول فيخرج الامكان ونظائره بمثل ما خرجت به العدم والامتناع اما الامكان

نعم ينبغي ان يقيد الامكان بالخاص ونظائره والا فيمتنع حمل العبارة



فعلى التوجيهين واما نظايره واراد بها ما لم يتاخر عن الوجود كالايجاب
ونفس الوجود والوجوب لانه المتنازع فيه فبعضها على التوجيهين وبعضها
على التوجيه الثاني فقط وقوله في الحاشية لايتوقف ثبوت الامكان بل
كل شيء لغيره ظاهره انه متوجه على دعوى خروج الامكان ونظايره على
التوجيهين لكن الجواب الاول لا ينطبق الا على الامكان والجواب الثاني
يختص ظاهرا بالتوجيه الثاني والتفصيل ان هيهنا اوجها منها ان السؤال
متوجه على دعوى خروج الامكان ونظايره على التوجيهين كما هو الظاهر
وقوله لانا نقول الى قوله واما على ما سنحققه تحقيق بالامكان لكن على التوجيهين
وقوله واما على ما سنحققه جواب شامل للامكان ونظايره على التوجيهين
وتقريره ان التحقيق عندنا ان ثبوت كل مفهوم لغيره يستلزم ثبوت ذلك
الغير في نفسه اي غير منفك عنه وهذا الحكم شامل للامكان ونظايره
وللعدم والامتناع ايضا وعلى هذا فعلى التوجيه الاول كما يدخل الامكان
ونظايره يدخل العدم والامتناع ايضا وعلى التوجيه الثاني كما يخرج
العدم والامتناع يخرج الامكان ونظايره ومنها ان السؤال
مختص بالامكان على التوجيه الثاني ويكون الجواب الاول تاما منطبقا
على تمام السؤال كالجواب الثاني ومنها ان الجواب يتم بالاول وقوله على ما
سنحققه تحقيق لتلك المقدمة المشهورة وبيان حقيقتها اي الى
فهنا لا انه جواب آخر الى غير ذلك من الاحتمالات ولا يخفى ما في
التوجيهين الاخيرين ولطف التوجيه الاول بالنسبة اليهما وكون
التقرير الاول المذكور في الجواب الثاني جاريا على التحقيق الاول
بان يتوقف على قاعدة الفرعية كما يدخل الامكان ونظايره كذلك

يدخل العدم والامتناع لا يقدح في صحته وهو ظاهر بل ولا في لطفه ايضا
لان الجواب الاول جواب على تحقيق السيد ومن تبعه كالشارح كما ان الثاني
على تحقيقه والمعترض لما بنى السؤال على تحقيقهم نبه على انهم كما قالوا انما يقتضي
قالوا بان ثبوت المحمول لا يستدعي وجود الموضوع فيخرج الامكان واخواته
انه بصدد التحقيق في كلا الجوابين وما ذكره في الجواب الثاني كان تحقيقا على
رايه كما كان ما ذكره في الاول تحقيقا على زعمهم واذا اجرى ما ذكره في
الثاني في الاول صار جدليا على رايهم بقي هيهنا امور الاول ان المص
لم يقل بان ثبوت المحمول وانها لا تقتضي وجود الموضوع فكيف يجاب بها عن
قبله والجواب ان غير المص من المصنفين القايلين بان ثبوت المحمول اوردوا
بحث العدم في الامور العامة فكان هذا الكلام حين قبلهم الثاني
ان الموجود المعتبر في تعريف الامر العام ينبغي حمله على الموجود الخارجي لا
لان المعتبر في تقسيم المفهوم الى الواجب والجوهر والعرض هو الموجود
الخارجي اي ما يمكن ان يكون موجودا في الخارج والا دخل الممتنعات في التقسيم
وقع لا يرد السؤال المذكور في الحاشية بقوله لا يتوقف الثالث ان
دخول السلب في مفهوم العدم والامكان لا يكفي في كون القضية سالبة
المحمول لان هذا مشترك بينها وبين المعدولة بل الفرق بان السلب في
سالبة المحمول وارد على نسبة المحمول المحصل الى الموضوع كما يستفاد من
معناها حيث قيل معناها زيد ليس كاتبا ثابت وكذا ما قيل انها سلب المحمول
عن الموضوع ثم رجع وحمل ذلك السلب على الموضوع وفي المعدولة على نفس
المحمول المحصل فان عدت العدم نقيض الوجود ويسمى ان تقابل السلب والايجاب
اي التناقض بين العقدين بتحقق ولا يتحقق في غيرهما فيكون
السلب في مفهوم العدم واردا على ثبوت الوجود للموضوع لا نفس الوجود

قلت على هذا لا يكون كل عدم في الحقيقة الا عدما لغيره لان السلب وارد على
الثبوت لغيره ولكان المحمول المعدول له كالسالبة المحمول مركبا من اجزاء ثلثة
والفرق بالاجمال والتفصيل مع ان ظ توزيع النقيض يابا عنه على ان هذا
الجواب لو صح انما يصح في العدم ولا يجري في الامكان تامل قوله فان
قيل ليس رفع الوجود المطلق اه اعلم انه يمكن الايراد برفع الوجود المطلق والذهني
من وجهين الاول انه لما تقرر ان ثبوت كل مفهوم لغيره يستدعي ثبوت ذلك
الغير في نفسه فلا يثبت المعدوم المطلق لامر والا لزم اجتماع النقيضين وكذا
الذهني بناء على ما تقرر ان العدم مطلقا من المعقولات الثانية ولا يخفى عدم
اباء عبارة السؤال عنه بل انها ظاهرة في انطباقه عليه لكن لا ينطبق عليه
الجواب الشارح المشار اليه بقوله على انه يمكن ان يق اه وذلك لانه لا يلزم من
عدم وجوب اتصاف المفهومات بالوجود المطلق او الذهني الا ان سلب
ذلك الوجود عنها ممكن نظرا الى ذواتها كما قرره لا ان اتصافها
بنقائضها ممكن كيف واتصافها بها مستلزم لاتصافها بنقائضها و
المستلزم لنقيضه ممتنع ولا ينطبق عليه الشق الثاني من الجواب الاول
لانه اذا كان الارتسام في قوانا وجودا ذهنيا ولم يكن التصور
بوجهها وجودا ذهنيا يصدق سلب الوجود المطلق والذهني عن
امر لا بثبوتها له الثاني انه لما كان جميع المفهومات موجودة في المبادي
العالية فلا يصدق سلب الوجود المطلق ولا الذهني من مفهوم
من المفهومات وهذا التقرير الاول على اعتبار الايجاب دون الثاني
كما لا يخفى وقد اذا الشارح هو الثاني ولم يتعرض للتقرير الاول لانه سؤال
مشهور سيجي مع جوابه في اخر الكتاب وقد قررنا يمكن به الجواب عنه

حيث عدم اقتضاء السالبة المحمول وجود الموضوع ومع ذلك فليس الجواب
المذكور بحيث لا يجري فيه اصلا اذ لا يخفى انه يجري فيه الشق الاول والثالث
والثاني ايضا بالتزام التقييد كالاول والثالث هذا ثم اقول اعلم ان
التقييد بالقوى البشرية يحتمل وجوها الاول تقييد الوجود بها بان كان
المراد من الوجود الوارد عليه السلب فيما في العدم المطلق واما في
العدم الذهني هو الوجود في القوى البشرية وح يصدق الحكم بلا اخفاء
ولا يخفى ما فيه فان هذا التقييد يخرج العدم عن الاطلاق لانهم فسروا
العدم المطلق بسلب الوجود المطلق والوجود المقيد ليس وجودا مطلقا
الثاني تقييد الحكم اي التصديق بالنسبة الحكمية السلبية بها وهذا ايضا غير
صحيح اذ لا يصدق ح مثلا الحكم الذي حصل في ذهن زيد انه ليس موجودا
في المبادي العالية في نفس الامر لان الصدق مطابقة للنسبة التي
في المبادي العالية لما في نفس الامر ويلزم اتصافه في المبادي العالية برفع
الوجود فيها مع انه كان متصفا بالوجود فيها ومنه يعلم انه لا يصدق
القضية سالبة ذهنية الثالث تقييد سلب الوارد على الوجود
وح فينطبق على الكل وبعد الثالث اشارة الى الجواب الاول والثاني
اشارة الى الجواب الثاني والزام كون البحث عن العدم مطلقا مطلقا
ظ كلام الشارح حيث لم يقيد وان كان يمكن ان يوجه كلامه بان مراده
العدم المطلق لانه المقابل للوجود المطلق المبحوث عنه المعنون به
الفصل وقوله مع انه لا حاجة ظاهرة كالمنع بعد التسليم فتامل فيه قال
الشارح اما اشتمال التحديد الاول فقط اقول بعد ما تقرر ان فائدة

لفظ العين المشتبه على ان الموقوف هو الوجود في نفسه والعدم في نفسه يكون المراد
من الدور توقف الشيء على نفسه قال الشارح في الحاشية لا يقال الذي يمكن
ان يخبر عنه اه يعني ان العدم الذهني وان كان ثابتا لبعض المعدومات
لكنه ليس ضروريا لها اذ ذواتها المعدوم في حال العدم يتصف بامكان
الاخبار عنه حال الوجود وما اجاب به معارضة لنقض التعريف تقريره انه قد
تقرر في موضعه ان كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه على انها قضية مشروطة بشرط
الوصف وتنعكس بعكس النقيض الى العرفية التي هي قولنا كل ما يمكن الاخبار
عنه فهو موجود ما دام يمكن الاخبار عنه فالتعريف لا يصدق على المعدوم
حال العدم اه واشار الى ان المراد بالعدم العدم المطلق المقابل
للوجود المطلق فلا بأس بصدق تعريف الموجود على المعدوم الخارجي
الموجود في الذهن لانه داخل في الحد وورد عليه انه لو صح هذا لزم
ان يصدق قولنا كل ما امكن وجوده فما دام امكن وجوده يكون
موجودا وذلك لانا نقول كل معدوم العلة من الممكن فهو ممتنع الوجود
بشرط كونه معدوم العلة وتنعكس بعكس النقيض الى ما ذكرنا واما بطلان
اللازم فلان امكان الوجود متحقق في حال عدم العلة نعم لا يتحقق بشرط
عدم العلة وايضا يلزم ان يصدق المشروطة العامة اي قولنا كل معدوم
العلة فهو ممتنع بالضرورة ولا يصدق العرفية وهي قولنا كل معدوم العلة
في حال كونه معدوم العلة فهو ممتنع لما مر ان حال عدم العلة يتحقق الامكان
الوجود نعم بشرط عدم العلة لا يتحقق الامكان والجواب ان المراد
بالامكان هو الامكان المقابل للامتناع الوصفي اي الامتناع

العارض حال العدم بشرط وصف العدم فاللازم ان لا يصدق هذا المعنى الا
على الموجود حال الوجود ولا ينافي ذلك صدق الامكان الذاتي على المعدوم
حال العدم فان الامتناع المأخوذ في قولنا كل معدوم العلة فهو ممتنع مشروطا
هو الامتناع بشرط وصف العدم ولا ينافي الامكان الذاتي لكن حمل الا
في التعريف على هذا المعنى لا يخلو عن بعد ثم لا يخفى انه اذا حمل الامكان على
نفي الامتناع الناشئ عن وصف العدم لم يتوجه النقض بالمنافي اخره لان
الامتناع فيها انما نشأ من امر آخر هو عدم الاستقلال في المفهومية
على انه يصدق عليها انها يمكن الاخبار عنها في الجملة اي بعد ملاحظتها استقلالا
اذ لا يتغير مفهومه بتغير الملاحظة استقلالا وعدمه ولا يخفى انه يمكن الجواب عن
النقض الاول بمنع صدق الامكان على المعدوم المطلق لما تقرر ان
ثبوت الشيء لامر يقتضي ثبوت ذلك الامر اللهم الا ان يقول انا نقض هذا
الزامي لهم حيث قالوا بان ثبوت المحمول وانها لا يقتضي وجود الموضوع
ثم لا يخفى ان صدق تعريف المعدوم المطلق عليه يقتضي وجوده لان مفاد
كليهما ومفاد الذي مفهوم وجودي اه والجواب ان يصدق اللازم
للمعرف على افراد المعرف الصدق بطريق الحقيقية ثم في هذا المقام
مناقشات منها ان ما اورده الشارح في الحاشية بقوله لا يقال لا يوجب
لان مادة النقض غير متحققة ومنها ان قوله اي يمكن تفسير لا يمتنع
يدل على ان المراد الامكان العام فصار مخالفا لما ذكره في اصل
الشرح ومنها ان ما ذكره في الجواب عن المعاني الحرفية جار في المعدوم
المطلق ولا يخفى على الفطن جواب اكثرها وقوله في الحاشية هذا الحد
يصدق على المعدوم اه جوابه ان الكلام ان كان هو العدم فهو موجود

بشرط كونه معدوم العلة

مكان

فلا نقض وان كان هو المعدوم فيمنع صدق مفهوم لفظ الفاعل والمنفعل على المعدوم المطلق والسند ظ على انا نقول المراد من الفاعل والمنفعل المؤثر والمتأثر فيتنقض وعدم العلم بالنسبة الى عدم المع ليس كذلك ثم لا يخفى ان حمل الامكان على العام اولى لان سلب ضرورة الاخبار غير معتبر في الموجهة انما المعتبر فيه سلب ضرورة عدم الاخبار واعلم ان بيان الدور في اصل الشرح ظاهر امبنى على حمل الامكان على مصطلح الشرح اى كيفية النسبة في القضايا التي محمولاتها وجود الشئ في نفسه او عدم الشئ في نفسه وح لا يرتبط ولا يلائم اجزاء التعريف فلا بد في بيان الدور من المصير الى ما ذكره الاستاد من ان كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته له فامكان الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدمه ثبوته لزوم فبيان الدور في تعريف الوجود في نفسه ظ واما في تعريف العدم في نفسه فانما يظهر اذا حمل الامكان على الامكان الخاص وح في اخذ العدم في تعريف الوجود يلزم الدور في تعريف الوجود من وجه اخر بناء على ان العدم سلب الوجود فان قلت على تقدير الحمل على الامكان العام فسلب امكان الاخبار في تعريف العدم عبارة عن سلب سلب ضرورة لا ثبوت الاخبار فلا بد فيه من تصور اللاثبوت وهو معنى العدم قلت هذا انما يصح على تقدير حمل الامكان العام على معنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف لكن الشارح حمله بمعنى سلب الامتناع عن الطرف الموافق كما قرره في الحاشية على ان لاحد ان يقول لعل الامكان بهذا المعنى اى سلب الضرورة عن الطرف المخالف للايجاب غير ملحوظ فيه الطرف المخالف للايجاب الا بهذا العنوان لا بعنوان السلب كما بيناه

قوله وعلى تقدير ان يكون المطلق اخص منه يمكن ان يق وعلى تقدير ان يكون المعرف هو الكون النسبى وعدمه يمكن ان يدفع لزوم الدور بان المعتبر في التعريف هو الكون النسبى المعين الذى وقع رابطة في القضية المعينة المخصوصة والمعرف هو الكون النسبى المطلق فيكون تعريفا للمطلق عليه ولا يلزم الدور الا بشرطين وكذا العدم المعتبر في التعريف هو العدم الرابطى المعين الجزئى الواقع رابطة في القضية المخصوصة وهو غير العدم الرابطى الذى كان معرفا وهو ظ قوله كما وقع للقوم اشارة الى ما سيجى من قول المصنف في بحث ثبوت المعدومات ومن جهلائهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالعلم والقدرة والحيوة ولا يخفى انهم انما ترددوا في الوجود دون الثبوت فينبغى حمل الثبوت في نفسه على الوجود في نفسه وههنا بحث وهو انهم كما لم يجزموا بوجود الموضوع في نفسه لم يجزموا بوجود تلك الصفات له كما جزموا بثبوت تلك الصفات له جزموا بثبوت الموضوع في نفسه وهذا وان كان كلاما على السند لكن المقصود التنبيه على فساده والاولى ان يسند المنع المذكور بما ذكره المتأخرون في ان ثبوت المحمول من انها لا تقتضى وجود الموضوع وبما سيجى من الشارح في بحث ثبوت المعدومات ان ثبوت الشئ للشئ انما يستدعى ثبوت المثبت له في نفسه اذا كان ثبوت الاعراض للموضوعات او كثبوت الصور للمواد لا مطلقا وحمل عبارة الاستاد عليهما بعيد جدا واما قوله لو لم يكن اطلاق الكون عليهما بحسب الوضع فبيانه انه اذا كان الكون الرابطى عبارة عن الكون في نفسه مع القيد فالتعبير عن الكون الرابطى بلفظ الكون مع القيد يحتمل وجهين احدهما ان الكون

مستعمل فی معناه ای الکون فی نفسه والقید مستفاد من لفظ القید وهذا
هو الظاهر وبناء السؤال علیه اذ لا یخفی انه ح یکون تعریفا بالمرادف وثانیهما ان
الکون وضع بازاء المقید بالقید المذکور مرة اخری وعبر عنه بلفظ الکون
بحسب الوضع الثانی وح لا یکون التعریف بالمرادف لا یقال فح ذکر القید یکون
لغوا لفهمه من لفظ الکون لانا نقول القید معتبر فی مفهوم لفظ الکون علی وجه
الاطلاق والمذکور مفصل ومعین له کذکر الفاعل فی المشتقات عند التفصیل
علی ما حققه الشیخ والسؤال المعتد بقوله فان قیل فی غایة الضعف منشاؤه
عدم التفرقة بین کون الخارج او الذهن ظرفا لنفس النسبة وبین
کونهما ظرفا لثبوتها فی نفسها ومعنی ان یکون نابیا علی التقدیر عن
حدیث الترادف والاحتیاج فی توجیه الترادف الی زیادة التکلف
کما لا یخفی علی الفطن وسند المنع المذکور فی جوابه ما اشرنا الیه وقوله
وان فرضنا اشارة الی منع استلزامه وقوله فی الحاشیة قال الشیخ

متعلق بقوله بعد تسلیم ان الوجود معنی شاملا للقسمین سند للمنع الی آخره وهذا
القول والمقصر بالاشتباه وقول الشیخ فهو ظلم ومغالطة باشتراک الاسم
ثم اعلم ان الجواب الذی ذکره الشیخ فی المثال الثانی یمکن اجراؤه فی الاول
بان یقال قولنا زید معدوم النظیر بمعنی قولنا زید معدوم عنه نظیره فیصیر عدما
رابطیا وحکمه حکم الوجود الرابطی ویجری فیه جمیع الاحتمالات التی ذکره
ولما کان فی ارجاعه الی هذا المعنی نوع دقة خفی ظهور التظلم بالثانی وفیه
بحث اذ فرق ما بین سلب ثبوت النظیر عن زید وبین سلب ثبوت نظیره
فی نفسه کیف والاول عدم رابطی والثانی عدم فی نفسه فلو قال ان
السائل مقصوده من زید معدوم النظیر هو الثانی اندفع الجواب لکن الظاهر
هو الاول والمجیب هو السائل والاولی ان یستفسر فان اختار الاول
فیجاب بما ذکره الشیخ وان اختار الثانی فیجاب بما اورده فی حاشیة
التهذیب وحاصله ان مطلق زید معدوم النظیر لیس المعدوم فی
نفسه بل المعدوم علی وجه شامل لعدمه وعدم شیء منه سواء کان
نظیرا او غیره ولا شک فی صدقه بنفی ماهیة شیء وهو ان السائل لم یفرق
فی المثال الثانی بین الصدق بمعنی المطابقة لنفس الامر والصدق بمعنی
التحقق وخلط بینهما فخبط وذلک لانه لو ارید بالصدق المعنی الاول
فکما یصدق المقید ثابتا علی ان المطلقة دائمة الصدق کذلک
یصدق المطلق اذ کما صدق قولنا اومیرس کائن شاعرا بالاطلاق
صدق قولنا اومیرس موجود فی نفسه بالاطلاق وان اراد المعنی الثانی
فکلام یصدق ای لم یتحقق بعد موت اومیرس المطلق لم یتحقق المقید

لذلك الشيء وهو كونه بحيث كذا فمعدوم النظير يرجع الى الكون المذكور وح لا يبقى للشبهة
وجه. فائدة اعلم ان المنطقيين ذهبوا الى ان الارتباط في القضايا
الشرطية انما هو بين المقدم والتالي وهما المحكوم عليه وبه في الشرطيات
ولا حكم في شيء من الطرفين بالفعل وذهب اهل العربية الى رجوعها الى
الحملية زعما منهم ان الخبر والقضية هو التالي والشرط قيد له بمنزلة الحال او
الظرف وقال سيد المحققين الحق هو الاول لصدق الشرطية مع كذب
مع كذب التالي في الواقع ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها مع
كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد واعترض عليه الاستاد
بان التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير المقدم ولا
يلزم من انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الامر انتفاؤه على التقدير نظيره
انك اذا قلت زيد قائم في ظني لم يكذب بانتفاء قيام زيد في الواقع
بل بانتفائه في ظنك فقط وما ذكر من استلزام انتفاء المطلق انتفاء
المقيد مسلم لكن لا نسلم ان المطلق ههنا منتف في الواقع بل المنتفي في الواقع
هو قيام زيد في نفس الامر وليس ذلك مطلقا بالنسبة اليه فان
المطلق بالنسبة اليه هو قيام زيد بحيث يمكن تقييده بنفس الامر
او الظن او غيرهما وذلك يتحقق في الواقع في ضمن تحقق المقيد
اعني قيام زيد في ظنك فان قيامه في ظنك متحقق في الواقع فيتحقق
قيامه مطلقا في ضمنه وظني ان هذا التعسف والحق ما ذكره المحقق
بيان ذلك انا اذا قلنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا فلا شك
في صدقه وتحققه فاذا كان مرجعه قولنا زيد ناهق وقت كونه حمارا

فهو

مأخوذ از

قضية حملية ومن المعلوم بالضرورة ان تحقق القضية الحملية انما هو بثبوت المحمول
للموضوع مثلا فتحقق القضية المطلقة انما هو في وقت الاتصاف بوصف
المحمول نعم صدقها دائم وفرق ما بين صدق القضية وتحققها على ما بين
موضحا فاذا قلنا زيد كاتب في الغد فلا شك في صدق هذه القضية في اليوم
المقابل للكذب لكن تحققها ووقوعها انما هو في الغد نعم يتحقق ههنا قضية
اخرى اي ان زيدا كان بحيث يكتب غدا او صار المحمول مفهوما آخر هو
المذكور لا مفهوم الكاتب وقد اعترف الاستاد بمثل هذا فاذا قضية
النسبة في القضية الحملية بزمان لا تحقق هو لا تحقق تلك القضية مثلا
الذي ذكره اذا لم يتحقق الظن من المتكلم بقيام زيد لم يصدق قولنا
زيد قائم في ظني نقول اذا لم يتحقق وقت حمارية زيد بل امتنع
لم يتحقق النسبة في القضية المذكورة فاذا قلت زيد كاتب وقت كونه
ضاحكا فليس معناه الا ان كتابة زيد متحقق في الواقع مقارنا لضحكه
انه لم يتحقق فيه لا هو ولا قيده ومطلق زيد ناهق في نفس الامر وقت
حمارا هو زيد ناهق في نفس الامر ولم يصدق ولا يفيد تقييده بوقت
كونه حمارا سوى ان ناهقيته مقارنة ومجامع لحماريته في الواقع وما
ذكره من ان التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير ثبوت
المقدم فانما هو على تقدير اخذ القضية شرطية واما اذا اخذت
حملية فيفيد ان ثبوت المحمول للموضوع في الواقع متحقق مقارنا للقيد
الذي اخذ معه فتأمل وكن على بصيرة قوله قلت على تقدير ان يكون
العدم سلب الكون اشارة الى ان هذا اغير في نفسه

الوجود دون الثاني ولهذا قيل نقيض الشيء رفعه وسلبه ولا يقال نقيض التحقق
عدمه وانفهم لا يبعد ان يقال للعدم معنيان لغوي وعرفي وبناء الاول
على الوضع الاصلي والثاني على العرف الطارئ والدليل عليه ان المتبادر
من لفظ العدم في العرف انما هو سلب الوجود ثم انه رحمه الله اورد ههنا
مقدمات احديها ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه التفصيل وثانيها
ان اللفظ المركب لا يدل الا على التفصيل والثاني مما لا نزاع فيه والاول
وان كان مشهورا بين القوم وبنوا عليه كثيرا من اصولهم وقواعدهم
لكن قد خولف فيه ونوقض بلفظ اضرب على صيغة الامر اذ يستفاد منه
التفصيل لانه مركب تام انشائي والقول باستتار الضمير مدفوع بان
العرب الاول يعرف هذا المعنى المفصل من لفظ اضرب مع الغفلة عن الضمير
واستتاره بل اعتبار الضمير انما هو لرعاية قواعد النحو وكذا الحال في مرادفاته
من اللغات الاخر تأمل وثالثها ان الدال على المجمل غير مرادف
للدال على المفصل وقد اختلف فيه ايضا واعلم ان الصورة العلمية
في صورتي الاجمال والتفصيل متغايرتان كيف لا والاول صورة واحدة
متشخصة بتشخص واحد ذهني والثاني صورتان ذهنيتان متشخصتان
بتشخصين الا ان الاولى قابلة للتحليل الى الثانية لكن ذو الصورة
اي المعلوم واحد في الصورتين ثم انهم قد اختلفوا ان الالفاظ
موضوعة للصورة الذهنية او للمعلوم الخارجي وقد اختلفوا ايضا
ان المعلوم بالذات هل هو الصورة الذهنية او المعلوم الخارجي

والظاهر

عروض وحصول للماهيات اصلا الثاني في اعتراض انه بذلك وان اثبت ان
ليس للوجود فرد عارض للماهية اصلا فليس من المفهومات المتحققة في نفس الامر
دون اعتبار العقل حتى يحتمل ان يكون ما يخترعه العقل غير منطبق عليه بل وجها من
وجوهه فليس متحققه وكنهه الا ما يخترعه العقل الثاني ان الوجود بسيط فلا
يتصور تحديده فيكون كنهه بديهيا الثالث ان الوجود مما ينتزعه العقل
من الماهيات فليس كنهه الا ما انتزعه العقل والاستناد وقد تعرض للوجه
الثاني من وجهي اثبات ان ليس للوجود فرد عارض للماهية في اصل الحاشية
بان ما ذكره الشارح هناك منع وليس فيه اعتراف فلا يمكن الاستشهاد
به وقد تعرض للوجه الاول في حاشية الحاشية بنقل ما ذكره الشارح في
شرح هذا الموضع حيث خص الحصول بالحصول الخارجي وقال نعم لو سلم
ان ليس للوجود فرد حقيقي عارض للماهية بل له افراد يكون الوجود بالنسبة
اليها نوعا لا يلزم كون تلك الافراد متصورة بالكنه الا
اذا ثبت كون ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت وانت بما قررنا
كلام المعترض عرفت عدم ورود هذا الكلام لكن يرد عليه ان كون
تلك الافراد حصصا لا افرادا حقيقية لا يستلزم ان لا يكون لها
تحقق في نفس الامر اصلا بل يكون اعتباريا محضا او اختراعيا صرفا
حتى لا يكون كنهه الا ما اختراعه وتعرض للوجه الثاني بان البساطة لا تستلزم
الا امتناع التحديد ولا يلزم منه بداهة الكنه كما في الواجب وذلك
لان المقسم للبديهي والنظري هو العلم الممكن الحصول وتعرض للثالث رابعا
لان كون الوجود انتزاعيا لا يدل على ان كنهه معلوم بديهة والظاهر
ان المعترض بنى كلامه على اصله وهو ان المفهومات الاعتبارية كلها

بكليهما فما يخترعها العقل وليس لها تحقق في نفس الامر واراد بالانتزاعي
ما اخترعه العقل ثم يرجع الى الوجه الاول فلا يرد عليه هذا الايراد اقول
ويمكن ان يق لو سلم ان الوجود امر اعتباري محض فلا شك في ان له
منشأ لصحة الانتزاع اذ لا شك في صحة انتزاع الوجود عن الموجود
وعدم صحة انتزاع العدم عنه بالضرورة والسيد معترف به ايضا لكونه
متحدا مع مفهوم الموجود ثم يمكن ان يق ما يكون الاتحاد مع مفهوم
الموجود ومنشأ لصحة انتزاعه هل حصل في ذهننا بحقيقته ام حصل في
ذهننا ببعض عوارضه فتامل وبني الاستاد كلامه على انها ليست
اعتبارية محضة بل لها تحقق في نفس الامر مطلق الشارح
الاول ان التصديق بالشاني انظ ان الامام اراد بالتصديق البديهي
ما يكون اجزاؤه بديهيا على ما هو مصطلح في التصديق البديهي كما
قرره في شرح المطالع وح لا يصح منع الكبرى لو كان ح منظورا فيه
منع الصغرى وقد اندفع بما نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر
على الاكتساب ثم لا يخفى ان هذا الدليل منقوض بسائر المفهومات
الشارح والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه
اقول وكذا اذا كان بعضها وجودا والمراد بكونها وجودات
كونها نفس مفهوم الوجود فيندفع اختيار ان جزءه وجود ولكن صدق الوجود
على جزئه صدق عرضي ويرد على قوله لا يق ايراد ان احدهما ان مراد
المستدل انه لا يخ اما ان يكون شيء من اجزائه مفهوم الوجود او لم
يكن شيء من اجزائه مفهوم الوجود وعلى الثاني لا بد بهما من امر زائد

مغاير للكل

مغاير للكل واحد فرض انه غير الوجود ويكون هو مفهوم الوجود وح يندفع المنع
الثاني بهما انه لو كان الوجود هو ذلك الزائد مع تلك الاجزاء لم يكن ما فرض
جميع اجزاء الوجود جميع اجزائه هف ثم لا يخفى ان قوله فان قيل نحن نستدل بان
هذا التصديق بديهي الخ يكون لدفع المنع الاول كما هو الظ لا لدفع الايراد
الثاني ايضا فلا يرد ح ما اورده في الجواب ثم انه ذكر في الحاشية موافقا
لما ذكره المحقق الشريف ان مختار المص ان تصور الوجود بديهي وكذا الحكم
ببداهته وانت خبير بان كلام المص ههنا لا يدل على ان الحكم ببداهة تصور
الوجود بديهي ولو كان كذلك لا يتوجه المنع الذي اورده الشارح على
قوله لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود الا بتكلف تام الشارح
واما بالرسم وانه يبطل ابطال الرسم مع ان الكلام في بداهة الكنه
بناء على احتمال ان يكون لبعض الرسوم علاقة مع ما يرسم بها ينتقل
منها اليه اقول ويرد على قوله لا يستحيل احاطة الذهن بما لا يتناهى
مفصلا ان ما عدا المرسوم يجوز ان لا يكون غير المتناهي كما اذا
كان الموقوف هو الممكن مثلا بل لا يكون هناك ما عدا المرسوم متحققا
كما اذا عرف الوجود المطلق ثم اعلم ان المحقق الشريف اورد النقض
على الدليل الثاني بجميع المفهومات النظرية على ان يكون النقض نقضا لتمام
الدليل والشارح اورد النقض على انه كان نقضا لبعض الدليل
وهو دليل بساطة الوجود ولعل وجه العدول ان لزوم بداهة جميع
المفهومات ليس محذورا عند الامام على ما اشتهر من مذهبه بخلاف
لزوم بساطة الجميع وغرضه من قوله وهذا الاستدلال بالشكل الاول
البنية على جريان هذا الاشكال في مطلق الشكل الاول ثم جوابهم بان الظاهر
ان الاختصاص بحسب نفس الامر وان كان كافيا لانتقال الذهن

الى الموقوف لكن الظاهر من حال من يكون بصدد الكتاب ان يضع المطلوب ويردد لتحصيل
مبادي مناسبة للمطلوب فلا بد من العلم بالمناسبة ليمكن من الحركة الاولى
وتحرك حركة ثانية لتحصيل الترتيب اللائق وهو المراد بالعلم بالاختصاص
وايضا في التعريف بالرسم تحصيل الامتياز التام عند العقل بتحصيل العلم
بالاختصاص التام وهذا وان كان حاصلا بعد التعريف وهذا يدفع
لزوم الدور لكن لزوم احاطة الذهن بما لا يتناهى كان باقيا وتعلم
لهذا قال فليتامل وقوله لا يتم يرجع الى المعارضة كانه قيل لو كان الوجود
بديهيا لكان بداهته بديهيا وليس فليس او يتم يرجع الى ان مؤنة
الاستدلال لغو وعبث وهذا هو الظاهر من العبارة او يتم اذا احتاج
البديهة الى الاستدلال كما اعترفت به كان البديهة نظرية مع ان
بديهية كل بديهي بديهية ويمكن دفع الاخيرين بان ما ذكره تنبيه وليس
بالاستدلال فتامل لانه غاية الامر على هذا التقدير تنبيه على
قوله الظاهر ان الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية بيان ذلك ان الهيئة
الاجتماعية اقرب الى المجموع المركب واشبه به مما عداها من سائر الاحتمالات
اذ كما ان المركب حاصل بالاجتماع كذلك الهيئة ثم اعلم ان السيد السند
اعترض في الحاشية القديمة على قوله وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل
امرا اخر آه بما حاصله انا لا نسلم انه لو لم يكن ذلك الامر الهيئة لا بد ان يكون
امرا اخر لا يكون تلك الاجزاء معروضات له وقال في الجديدة كانه
توهم ان قوله بل امرا اخر آه تال للمقدم المذكور ولا مجال لذلك
التوهم لان المعطوف على المقدم مقدم ثم انه استشعر انه يمكن
فهم هذا الحصر من العبارة بدون ان يجعل بل امرا اخر تاليا كما لا

هذه م

يخفى على من له دربة باسلوب الكلام كتب في الحاشية قوله وهذا المنع انما
يرد على حصر لم يدعه المستدل فقوله هذا المنع اشارة الى المنع الذي
ذكره في الحاشية الاجدية ونقله في حاشية الحاشية بقوله لم لا يجوز
وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا اخر لا يكون تلك الاجزاء معروضات
له غيرهم وانما يكون كذلك لو كان العارض منحصرا في الهيئة الاجتماعية وليس
فليس وغير العبارة المعترض عليها الى قوله لو لم يكن ذلك الامر الهيئة ولا امرا
اخر عارضا آه وجعلها تفسيرا للعبارة المذكورة وبيانا لما هو المراد منها
ثم ان السيد اعترض ايضا على قوله بل في امر اجنبي عنه بان العلاقة لم تنحصر
في العارضية والمعروضية حتى يكون ما عداهما داخلا في الاجنبي واجاب عنه
بقوله والاجنبي عنه ما لا يكون له تلك العلاقة وفي بعض النسخ والمراد
بالاجنبي آه وهذا اظهر ثم كتب ههنا حاشية اخرى على قوله او لا عارضا
ولا معروضا بقوله اريد ما يشتمل عروض احدهما آه او على قوله لا في معروض
ولا في عارضه وعلى التقديرين يكون التعميم في كلتا العبارتين مقصودا
ولعله اعتمادا على ما سبق حيث قال وكذا اذا كانا عارضين آه اجمل الكلام
ثم لا يخفى ان التعميم في قوله لا عارضا ولا معروضا اسهل واقرب منه
في قوله لا معروضه ولا عارضه بالتغير كما لا يخفى فيه بحث مدار البحث
على توهم ان ندرة الوقوع يستلزم ندرة احتمال الوقوع وحاصل الجواب
منع الاستلزام المذكور وتوجيه ما ذكره في السؤال انه وضع اولا
مقدمة مسلمة وهي ان عدم ذكر المشقة التي قد كانت قليلا وادعى
انه يمكن بها اثبات ان اشتباه البديهي بالنظري قليل بان نقول لو كان
الاشتباه ملزوما للتردد في انه هل كان فيه مشقة الكسب او لم يكن ثم

التفصيل ان ... [illegible]

قال والمورش وهو المقدمة الموضوعة اولا التي عبر عنها بقوله كان عدم
تذكر المشقة التي قد كانت قليلا ان نسيان المشقة اي مسئلة قليل الوقوع
وازم منها كون التردد المذكور قليلا وقد كان ادعى ان الاشتباه المذكور
ملزوم للتردد المذكور فاذا ثبت انه قليل ثبت ان ملزومه قليل ايضا والى
ما ذكرنا اشار بقوله فالشك في بداهة البديهي اي اشتباه البديهي بالنظري
مبني على احتمال امر وهو نسيان المشقة اي مسئلة قليل الوقوع اي هذا
الامر كما هو الظاهر فيكون هذا الكلام منه اشارة الى حاصل تمام ما استدل
به على المط وخلاصته او ذلك الاحتمال فيكون اشارة الى النقض منع
وتوجيه ما ذكره في الجواب انه اولا ذكر اصل الدليل وتعرض لدفع طرف
اخر يمكن ان يتمسك به على هذا المط بقوله ولا يلزم من ذلك الى قوله
وان كان وقوع الشق الاول وقوله وان كان وقوع الشق الاول
قليلا اه محط الجواب عن البحث المذكور المقرر والذي
قال الجزم بمطلق الوجود ولم يذكر انه رجوع عن منع اطلاق الوجود ولم
يقصد والبيان فايدته وقد يقع في ذكر معناه وبيان فايدته وجهان
الاول انه لدفع سؤال ربما يتوهم ههنا وهو انه ان اريد بالوجود
المجزوم به الوجود الواجبي مثلا فلا نسلم انه مجزوم به وان سلم فلا نسلم انه بعد
الجزم به يتردد في الخصوصيات او يتبدل اعتقاد كونه واجبا الى اعتقاد
كونه ممكنا وان اريد الوجود المشترك فيه كان مصادرة اذ لم يثبت
اشتراك الوجود الا بهذا الدليل وتقرير الجواب ان المراد الوجود
الغير المضاف الى خصوصية اصلا فان من المعلوم بالضرورة انا اذا
نظرنا الى وجود ممكن جزمنا بوجوب وجود مطلقا عن الاضافة

الى الخصوصية ما وان لم يتعين معه الاشتراك ايضا وان كان في الواقع مشتركا فيه
كما يقتضيه الدليل بل لا يبعد ان يراد بالاطلاق عدم التقييد بالاضافة
الى الخصوصيات وبكونه مشتركا فيه الثاني انه لدفع سؤال سيذكره
الشارح اخر هذا البحث وهو ان المجزوم به هو كونه موجودا باحدى الوجودات
المتباينة لذواتها فلا يلزم الاشتراك وتقرير الجواب انا نعلم بديهة
ان المعنى المجزوم به هو الوجود من غير اعتبار مفهوم الاحدية معه والمراد
باطلاق الوجود ان لا يعتبر معه امر اخر اصلا ثم لا يخفى على المتامل جريان الوجهين
في الدليلين الاخيرين الا ان المصنف ذكر هذا القيد في الاول واكتفى
به عن الاخيرين لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود اقول
وذلك غير رفع الوجود بالمعنى المصدري على ما يشهد به باب النقض وباب
عكس النقيض اذ لا يخفى على احد انه لا يصدق رفع الناطق مثلا على
رفع الانسان واما تفسيرهم النقيض بالرفع فبناء على انهم ارادوا
بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس لا المعنى المصدري والمعنى المتغاير حتى
يكون معنى زيد لا قائم زيد متغاير للقائم وتعبير كلمة لا اسما ولم يكن ادا
لانه مردود على ما صرح به سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع في بحث
الالفاظ حيث قال عند دفع هذا التوهم وهو مردود لان المعنى
بلا قائم اثبات اللاقيام لزيد لا اثبات متغايرة للقائم فلا يكون اسما
بل اداة اقول الحق ان مرادهم ما تعم المعنيين ويكون للوجود مثلا
باعتبار حمل المواطاة نقيض هو اللاوجود وباعتبار حمل الاشتقاق
نقيض هو الرفع المصدري واذا قطع النظر عن الاثبات والحمل
واخذ التناقض باعتبار غاية التباعد والتمانع كما صرح به المحقق الشريف

قدس سره لا يبعد ان يكون كل من اللاوجود والترفع المقصد يصح لهذا وقد
عرفت ما في كلام الاستاد الشارح ومع تبدل الاعتقاد وكونه ممكنا اي
اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات اشار الى ان للدليل الا
تقريرين مناط احدهما على التردد والاخر على التبدل ولا يخفى ان كلام المص
لا يحتمل الثاني فينبغي التعرض للثاني على وجه لا يفهم انه من تتمة شرح كلام
المتن وقوله الى غير ذلك من الخصوصيات كانه مبني على حمل الوجود على المطلق
الشامل للخارجي والذهني وارد على قوله فبالقطع يكون الامر المقطوع
به الباقي اه ان هذا انما يسلم لو علم الاختصاص والجواب بان هذا الكلام
مع الاشاعرة القائلين بان وجود كل شيء عين ماهيته والعلم باختصاص
الشيء بنفسه بديهي يكفيه التفات النفس يرد عليه ان هذا انما يتم لو كان
المفهوم من لفظ الوجود في كل ماهية ما هو المفهوم من لفظ تلك الماهية نعم
يمكن دفع ما قيل عليه من ان الدليل يصير جدليا وطبقة الحكماء والكلام
هو البرهان بان الدليل المذكور ههنا لم ينحصر فيه وطبقة الحكماء والكلام لا
تنحصر في البرهان بل من دابهم ان يذكروا صنعة الجدل اولا ثم اقاموا
البرهان كما فعل الشيخ ذلك كثيرا وايضا سيجيء ان المدعى بديهي وما ذكر
تنبيه وقد دفع عن دليل تبدل الاعتقاد بانه ان علم الاختصاص فذاك
وان علم عدم الاختصاص فيلزم الاشتراك والا ارتفع الامان
عن العقل وفيه نظر اذ يجوز ان يكون جزم العقل مستندا الى شبهة
حصلت له لا الى الفطرة وكون العقل امينا في الاحكام الفطرية غير تام
والا لم يحصل الجهل هذا الكلام لا يخفى على المنصف ان اتفاق جميع العقول
في الحكم بامر غير مطابق لشبهة عرضت لهم بعيد غاية البعد فتامل

ويمكن ان يقال اذا حصل الجزم بعدم الاختصاص من جميع العقلاء فلا مجاز عنه ولا
محيص لانه عين الاعتراف بالاشتراك وان احتمل الاختصاص فلا يتحقق مع
زوال الاعتقاد ما تحقق به والجزم بخصوصية اخرى ولا يخفى على الفطن عدم جريانه
في دليل التردد فتامل وقد يقال في دفعه عن التقرير الاول ان المراد من الجزم بوجود
الشيء مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات انا اذا جزمنا بان
هذا الشيء ان كان واجبا كان موجودا بهذا المعنى وان كان جوهرا
كان موجودا بهذا المعنى وصار حاصل الدليل الامر بالرجوع الى الوجدان
في حال الجزم بالوجود مع التردد او التبدل في الاعتقاد بانك في تلك
الحالة وجدت في نفسك ان تجزم بثبوت معنى واحد لتلك الخصوصيات
قلت الظاهر ان التردد وتجويز العقل وهو لا يقتضي المطابقة
للواقع لم لا يمنع الشارح كون مفهوم الوجود مما وقع التردد فيه تصديقا له
لا ثباته بان التردد وتجويز العقل وتجويز العقل لو لم يتعلق بكون مفهوم
الوجود موجودا في الخارج حتى يكون علة لموجود خارجي كان ذلك
اما لان التجويز يقتضي مطابقة ما يتعلق به التجويز للواقع وهو تبطلان
كون الشيء واجبا مما وقع التردد فيه وكذا كونه جوهرا او عرضا فلو
كان المتردد فيه مطابقا للواقع البتة لاجتمعت تلك الاقسام في
الواقع لان الامور المتحققة في الواقع تجتمع فيه او المراد انه لو ان فتنقض
التردد والمطابقة للواقع لكان كل واحد من تلك الاقسام مطابقا
للواقع ولو بدلا مع ان كل واحد لا يمكن ان يكون علة لكلي
المفروض وليس الصالح للعلية الا واحدا منها فقط واما لان المتردد
فيه لابد ان يكون بديهي البطلان ولا يخفى ان ما نحن فيه من هذا
القبيل وهو ايضا تبطلان كون الوجود من المعقولات الثانية

وغير موجود في الخارج على تقدير التسليم وعدم التعرض لابطاله كما هو رأي
جمهور المتكلمين ليس بشيء لانه لا يمكن للعقل الشك فيه هذا اقول
علت المدعى هو اشتراك الوجود بين الموجودات الخارجية بحسب نفس الامر
كما يدل عليه ظ كلام الشارح ومراده ان التردد الذي يفيد اشتراك
الوجود هو بين الموجودات مع بقاء الجزم بالوجود والتردد الذي يقع
بين الموجودات المتحققة الوجود اذ الكلام فيما هو من الموجودات
في الخارج بشيء وبين من يكون ممتنعا فان المجزوم به في الدليل وجود
الممكن في الخارج ولا شك ان الموجود له في الخارج ليس الا ما هو موجود
فيه فح يندفع كلا الايرادين قلت هذا التخصيص للدعوى ببعض الموجودات
الخارجية والتخصيص تعسف اذ الظاهر ان هذا الحكم عام شامل لجميع
ما هو موجود بحسب نفس الامر سواء كان موجودا خارجيا او لا و
على تقدير ان يكون موجودا خارجيا فسواء كان محقق الوجود
او لا بل لا يبعد ان يقال ان هذا الحكم شامل للممتنع ايضا لانهم جوزوا
الاشتراك بان اطلاق لفظ الوجود على الجميع بمعنى واحد و
لا شك انه قد اطلق الوجود على الممتنع وان كان بطريق التكلف
عنه فالمدعى ان الوجود الذي يطلق على الممتنع هو الوجود الذي
ثبت للممكن ولا يخفى انه اذا ثبت اشتراك الوجود بين جميع الموجودات
بحسب نفس الامر ثبت اشتراك الوجود الخارجي بين الموجودات
الخارجية لان جميع الموجودات بحسب نفس الامر هي الموجودات
الخارجية عند الاشاعرة والحاصل ان مطلوبهم هنا اثبات
اشتراك الوجود بين جميع ما هو موجود في نفس الامر سواء الخ

ملكة الجميع في الموجودات الخارجية ام لا لانه بعد اثبات الوجود الذهني
يظهر ان المشترك فيه له فرد غير خارجي وايضا يرد عليه ان كلام الشارح ما في
اما اولا فلان اشار اليه حيث قال ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد
كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات اذ لا وجه لقوله الى غير ذلك
بعد تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا اذا كان المقصود
اثبات اشتراك الوجود الخارجي بين الموجودات الخارجية المحققة الوجود
واما ثانيا فلان قوله في الحاشية يلزم من ذلك اشتراك الوجود
بين نفسه وغيره وهو كذلك يدل على عدم تخصيص الكلام بالوجود الخارجي
لان اشتراك الوجود الخارجي بين نفسه وغيره ليس حقا عند المحققين
فلا يصح قوله وهو كذلك واما ثالثا فلانا نقول في الحاشية وهذا
الجواب ان على تقدير صحة التردد وتجويز العقل وجوده في الخارج عن توجيه
قول الشارح التردد انما يقع فيما هو من الموجودات بما ذكره الخ اذ
لو كان المراد ما ذكره لينبغي ان يقول على تقدير كون الوجود موجودا
في الخارج لان المتردد فيه حينئذ فيه موجود خارجي محقق ولا يخفى
انه لا يرد ايضا على تقرير الدليل على ما قرره الاستاد انا قد نجزم بان
علة الممكن هو الواجب ونتردد في انه زيد او عمرو او الى غير ذلك من
الخصوصيات فيلزم اشتراك الواجب بين تلك الاشخاص لان اللازم
انه لو كان تلك الاشخاص واجبا كان واجبا بهذا المعنى ولا يلزم منه
كونه واجبا في الواقع وقوله وليس المعقول منه في كل خصوصية تغيير لقوله
قابلا للاشتراك وهو الذي قال عليه بقوله مفهوما واحدا او لم يرد
به قابلية الاشتراك بحسب الواقع حتى يرد انه غير لازم من الدليل

لما قررناه فلا يلايم تسليم لزوم قابلية الاشتراك من الدليل على ما يشير به قوله
وان وجه آه واما قررناه ثم يلزم منه ان الموجودات مهيتها في الواقع مشترکة في
ذلك المفهوم مبني على ما قررنا في توجيه الدليل اذا اجزمنا بان هذا السيار ان
كان واجبا كان موجودا بهذا المعنى وان كان جوهرا كان كذلك الى
غير ذلك فالجواب بتغاير الاعتبارين فان قيل لا حاجة الى التزام
هذا اذ قد قررنا ان المراد بالقابلية تجرد ان المعقول من الوجود في
كل خصوصية ليس معنى آخر فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا حتى يحتاج
الى التعدد بتغاير الاعتبارين قلت التغاير بين المشترك والمشترك
فيه في الجملة ضروري ان لم يتحقق الثاني في الاول اصلا
اي شيئية وجيب اولا بانه يلزم من ذلك اشتراك الوجود آه الفرق
بين الجوابين ان في الجواب الاول يلزم عدم المغايرة بين الموجود
والوجود بحسب المفهوم بل هما مفهوم واحد له اعتباران باحدهما
موجود وبالآخر وجود كما اذا فرضنا زيدا تارة باعتبار انه كاتب
والاخرى انه شاعر فان ذات زيد في الاعتبارين واحد بحسب المفهوم
وانما التفاوت بملاحظة الاعتبارين معه فان قلت التغاير بين
المجزوم به والمردد فيه وكذا بين الباقي والزائل بحسب الذات والمفهوم
والمفهوم البتة فلا يمكن الجواب بالتزام التغاير بمحض الاعتبار اقول
المجزوم به الباقي هو ان يكون الوجود محمولا عليه بحمل الاشتقاق
والمردد فيه هو كونه عين مفهوم الوجود فالمجزوم به حمل الوجود عليه اشتقاقا
والمردد فيه حمل الوجود عليه على طريق حمل الشيء على نفسه بهو هو فلا
منافاة وفي الجواب الثاني يلزم المغايرة بحسب المفهوم ومنع لزوم التعنت

بما مر من ان وجود الوجود لا يتحقق بدون الاعتبار وان كان بعد تحقق
الاعتبار يكون مغايرا له في المفهوم فيحصل ان الثبت انها في الامور الاعتبارية
ينقطع بانقطاع الاعتبار فالمراد بقوله وجودا آخر مغايرا بالاعتبار ما
يقابل المغايرة عينا اذ الوجود لما لم يكن في الاعيان فلا مغايرة بينه وبين
ما يوجد به عينا اي كون التغاير اعتباريا بمعنى كونه ليس عينيا وهذا الحكم
مشترك بين ما اذا كان الوجود موجودا وبين ما اذا كان غير موجود
بخلاف الاول الثة لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم
آه المراد بالحصر العقلي في هذا المقام هو انه لو جرد النظر الى الجزم العقل
بالانحصار اقول ولا ينافي ذلك ما سيجيء ان بعضا من المعتزلة قائلون
بثبوت الواسطة بين الوجود والعدم لان قولهم هذا مبني على انهم
لم يفسروا الوجود والعدم بالثبوت وسلب الثبوت على ما سيجيء والا فالقول
بثبوت الواسطة بين الشيء وسلبه خروج عن الفطرة الانسانية فهذا
مغالطة يرجع الى تفسير اللفظ فلما ان يفسر الوجود والعدم بالثبوت وسلبه
وح لا مجال لتوهم ثبوت الواسطة فيندفع ما نقل عن الشارح في الحاشية
حيث قال لا يمكن ان يقال الحصر بين الوجود والعدم ليس حصرا عقليا على
ما ذكره المصنف لانه موقوف على امتناع كون الشيء لا موجودا ولا معدوما
وهو محل النزاع بين العقلاء مع ان المص سيصرح بان الوجود لا يرد
عليه القسمة انتهى وسيجيء شرح كلام المص على وجه يندفع عنه توهم
ثبوت الواسطة ثم لا يخفى ان كلام السيد الشريف حيث قال لان
معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون
موجودا بوجوده الخاص كالصريح في انه جعل معنى العدم الخاص سلب

الوجود اي ص ولما كان حمل العدم على معنى كاسلب الوجود خلاف ما يتبادر من
لفظ العدم وتفويتا لمعنى العدم اذ المفهوم من العدم معنى لا كسلب الوجود اصلا
والكلام انما هو في تعدد هذا المعنى صرف الكلام عن ظاهره وحمل تعبير
العدم اي ص سلب الوجود اي ص على انه تعبير باللازم المساوي بملاحظة
مقدمة اجنبية لان سلب الوجود اي ص مساو لسلب جميع الوجودات
بناء على ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ثم ادعى ان المتبادر من الحاصر
ما يكون جزئيا حقيقيا وسلب الوجود اي ص امر كلي يصدق على الوجود اي ص
الآخر بناء على ان المراد من الوجود والعدم الموجود والمعدوم وسلب جميع
الوجودات جزئيا حقيقي بعد اضافته الى جزئي حقيقي كزيد مثلا واراد بالجزئي
الحقيقي ما لا يصدق في نفس الامر على كثيرين وهذا المعنى للفظ الجزئي مفهوم
من كلام الشيخ في الهيات الشفاء هذا ولا يخفى ما فيه من التعسف بل الحق
الاستفسار والترديد في كلام السيد ص لا يخفى عليك ان
معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود وجود لا يتأتى هذا
ثم اذ كونه ان يكون معنى العدم على هذا التقدير هو رفع جميع الوجودات
وهذا المعنى متعدد بتعدد الماهيات كما سيجيء لانا نقول هذا الكلام من قبل
السيد ص ومنصبه المنع لان من اورد الاستدراك على الدليل
صار مستدلا فلا يتوجه المنع في مقابله على انه يمكن اثبات ملك
المقدمة بانه على تقدير التعدد لو لم يكن معنى العدم رفع وجود وجود
بل معنى سلب جميع الوجودات لم يكن الحصر بين الوجود والعدم عقليا
على انا نقول اذا تعدد العدم بمعنى رفع الوجودات فذلك التمايز
والتعدد اما من جهة نفس السلب وذلك باطل اذ لو كان السلوب تمايز بذواتها

لم يكن الحصر بين الشيء وسلبه عقليا على ما سيجيء في كلامه ره او من جهة الملكة وهو الوجودات
فذلك ايضا باطل لاتحادها في الجميع او من جهة الماهيات وذلك ايضا باطل لان
هذا التمايز بامر خارج عن مفهوم العدم اذ الاضافة الى الماهيات لم يعتبر في مفهوم
العدم اتفاقا فانما النزاع في اعتبار الاضافة الى الوجود في مفهومه فقائل
بكون العدم بمعنى رفع وجود وجود وان كان باطلا في نفسه لكنه لازم من
هذا الفرض المستحيل هذا والحق ان المفهوم من العدم ليس الا ما لا كسلب الوجود
اصلا والنزاع في وحدة العدم وتعدده انما هو في وحدة هذا المعنى وتعدده
وتعدد المعنى ليس معقولا له وسيشير اليه عند تحقيق كلام الشيخ لانا
نقول على تقدير ان يكون العدم متعددة يكون معنى العدم سلب وجود وجود
كما مر وقد عرفت ما مر على ما مر قلت هذا التقرير اخر فلا بد في اثبات
المطلوب من اخذ مقدمة اخرى فان قيل لا حاجة الى اخذ ان الحصر المتعقل
هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكلية بل نقول معنى العدم هو سلب الوجود
بالكلية ويكفي في الحكم ببطلان الحصر بين الوجود والعدم تصور معنى لفظ
العدم من غير حاجة الى اخذ مقدمة اخرى قلت من اخذ في الاستدلال
وحدة العدم حمل العدم بمعنى رفع الوجود في الجملة ولم يحمله بمعنى رفع جميع
الوجودات وهذا المعنى سواء كان معنى مطابقيا للفظ العدم او
تضمنيا لم يظهر ان الحصر بين الوجود ونفيه باطل على تقدير تعدد الوجود
الا اذا انضم اليه ان المفهوم من العدم معنى واحد لانه لا يكون الا ما لا
كسلب الوجود اصلا فلم يكن الترديد بينه وبين الوجود اي ص حاصرا بديهة او
ضم اليه ان رفع الوجود في الجملة في الحصر المذكور يوجب تحققه في ضمن رفع
جميع الوجودات وحاصله ما ذكره ره موافقا لما ذكره الشريف في الحاشية
ان الحصر المتعقل هو الحصر بين الوجود ورفع الوجود بالكلية لا يتأتى للمستدل

نقول هذا المستدل لما كان متصديا لاثبات الاستدراك على المستدل الذي افتى
وحدة العدم فعليه ان يغير العدم بما يناسب به والا لا يكون دليلا آخر لا اختصارا
للدليل الاول ثم يمكن ان يبني على من اخذ وحدة العدم انه لو فسر العدم المذكور
في الدليل على معناه المتبادر ظهر بطلان الحصر ولم يحتج الى اخذ مقدمة اخرى فاي
فائدة في صرف العدم عن معناه المتبادر حتى يحتاج الى اخذ وحدة العدم مع
انها لم يثبت بل كانت في مرتبة اصل الدعوى كما سيجي وللموجه ان يحمل كلام
الشارح على هذا فتأمل قلت استيذام اي هذا المعنى وعلى تقدير
التسليم اشارة الى منع المقدمة الاولى لان هذا المعنى يتحقق بان يكون
معنى العدم رفع جميع الوجودات وكذا منع المقدمة الثانية لو اريد ظاهر
فان قلت قد قال الشارح في ذيل هذا البحث اقول يمكن ان
يجاب عن هذا السؤال بوجهين احدهما ان الشارح هناك منع لزوم
التناقض بين الاكثر من مفهومين واستنده بانه لا يجوز ان يتحقق
التناقض بين مفهومين فقط فلفظ العدم في كلامه لا يتأتى ان يكون
بمعنى ما اخذه المستدل في كلامه فان كان في كلام المستدل بمعنى
رفع وجود وجود بناء على انه ساق الكلام على تقدير تعدد الوجود والعدم
ايضا فلا ايراد على الشارح اصلا وان كان بمعنى رفع جميع الوجودات
فالعدم المذكور في كلام الشارح بهذا المعنى ووجه صحته انه لا تناقض لو لا
اذا جاز ان يكون كل واحد من العدمات بهذا المعنى نقيضا لكل
واحد من الوجودات يكون كل واحد من العدمات نقيضا لواحد من
تلك الوجودات ايضا وثانيهما ان ما سبق منه ان معنى العدم معنى
لا يجامع الوجود واحد انما هو بحسب نفس الامر في الواقع وحمل العدم
هيهنا بمعنى رفع وجود وجود وعلى تقدير تعدد هما وذلك لا ما لا

نعم

اولى لو اولى من صدقه على زيد مثلا لانه بواسطة صدقه على الانسان
وصدق الانسان عليه وفيما ذكرنا اولا من المثال يلزم تحصيل الطبيعة الجنسية
بدون الفصل وهو خلاف المشهور فقائل هذا ان قرر الكلام نقضا وان
قرر سند المنع ان الذاتي لا يختلف بالاولوية فلا حاجة الى مؤنة الاثبات
بل يكفي الاحتمال الثاني انهم صرحوا بان حمل العالي على السافل بواسطة
حمل العالي على المتوسط وحمل المتوسط على السافل حتى صرح الشيخ بان جسمية
الانسان معللة بحيوانيته وقال المحقق الشريف في حواشيه على شرح
القاضي وما قيل منه ان الذاتي لا يعلل فمعناه انه لا يعلل بالذات وبامر
خارج عن الذات مع جواز ان يكون معللا بذاتي آخر فان قلت قد حكموا
ايضا ان ما لم يعرف حيوانا لم يعرف انسانا فما وجه التوفيق بين التصريحين قلت
لا منافاة بينهما لان الشيء في العبارة الاولى عبارة عن السافل
كزيد مثلا ويكون معناه ان صدق الحيوان علة لصدق الجسم عليه
في العبارة الثانية عبارة عن العالي كالجسم فيكون معناه ان الجسم
الجسم حيوانا علة لتحصيله انسانا فيلزم ان صدق الجسم على الحيوان علة
لصدقه على الانسان وصار حاصل الجواب انتقاضا وهو ان صدق
العالي على السافل معلل بمجموع الصدقين صدق المتوسط على السافل و
صدق العالي على المتوسط والجواب ان الذاتي لم يكن معللا بغير الذاتي
الآخر فلا يلزم الاختلاف في الذاتي بالتقدم والتأخر بالنسبة الى الافراد
المتباينة وقد عرفت ان التشكيك انما هو بالنسبة الى تلك الافراد ومراده
من ان الذاتيات غير مجعولة انها غير مجعولة للذات فلا يكون حصولها
لفرد مقتضى الذات ولا بامر خارج فلا يكون حصولها في فرد آخر مباين



19

فلا يتحقق التشكيك بالاولوية ولا بالاقدمية   واما اشتعار ان غيرها
يحتمل ان يكون ردا في صدد تحقيق المقام من غير قصد الى تتميم ما نقله الشارح
بقوله واقول ما ذكره وان يكون قصدا بالتتميم ما نقله الشارح ودفع ما
اورده الشارح عليه بتوجيهه وتفصيله ويتوجه على قوله وعلى الثاني لا يكون الاختلاف
في الذاتي منع والسند انه لم لا يجوز ان يكون اختلاف صدق مفهوم على
فردين بان يكون الحصة التي تحصل منه في فرد بعينها ازيد او اشد
من الحصة التي تحصل منه في فرد آخر بمعنى ان العقل بمعونة الوهم ينتزع من
الازيد والاشد مثل الاضعف والانقص وزيادة فالزيادة وان
كانت خارجة عن الماهية الكلية لكنها داخلة في حصتها ويرد على قوله
اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض انه ليس لان خلاف
المفروض وان لم يلزم من جهة ان الاختلاف المفروض في الذاتي يلزم
في الخارج لكن لزم من جهة ان الاختلاف المفروض في عرضي يلزم في
عرضي آخر لكن ما اورده على نفسه في دفع هذا الايراد وما اجاب
به عنه لم يكون جوابا عن هذا الايراد   فان قلت اذا فرضنا
اقول هذا السؤال نقض لبعض الدليل اشار اليه حيث قال وان
كان في امر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في نفس السواد
بل فيما يعرضه ولا يخفى ان تخصيص كون التفاوت في العارض في هذا
الشق بالذكر لانه اقرب وقد مر نظيره في كلام الاستاد ويحتمل
المعارضة ويكون تقرير الكلام وان كان التفاوت بين السوادين
في نفس ماهية السواد واجزائها لزم التشكيك في الماهية او الذاتي
وهو المطلوب لكن الانسب تأخير هذا الشق وبناء هذا السؤال الذي

بجده

بجده على انا اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين لم يكن ذلك
الا بان يقوم باحدهما حصة من هذا العارض اشد من الحصة القائمة بالآخر او ازيد
وهذه المقدمة بديهية والسؤال الثاني لا يحتمل المعارضة حيث قال لا يكون التفاوت
بينهما من حيث الذات كما قررتم واراد بالتفاوت من حيث الذات الاختلاف
في صدق الذات او الذاتي بان يكون الذاتي ما فيه التفاوت حتى يكون مشككا
لا ما به التفاوت ولهذا قال كما قررتم اي من ان الذاتي لا تشكيك فيه و
اشار في الجواب الى ما هو الغرض الاصلي من السؤال من حيث جعل السواد مقولا
بالتشكيك على الجسمين بان المقول بالتشكيك هو الاسود بالقياس الى
الجسمين وحاصل الجواب عن السؤال الاول اختيار الشق الثالث بان
التفاوت بين السوادين ليس في صدق مفهوم عليهما ذاتيا او عرضيا
بل التفاوت بان نفس احدهما اشد من نفس الآخر والحاصل ان ليس
يتحقق بين السوادين ما فيه الاختلاف بل يتحقق بينهما ما به الاختلاف
وهو الفصل الممنوع عندهم وانما يتحقق ما فيه الاختلاف بين الجسمين وهو
مفهوم الاسود فذكر المشتق لاجل ان المقول بالتشكيك يعتبر تشكيكه باعتبار
حمل المواطاة وهو المعتبر في الكلي بالنسبة الى افراده وايراد هذا الجواب في
النقض بتمام الدليل على ما اشرنا اليه انا نختار الشق الاخير ونمنع خلاف
المفروض ونقول لم لا يجوز ان يحصل الاختلاف في صدق مفهوم عارض
لشيئين كالاسود بالقياس الى الجسمين ويكون نفس مبدأ احدهما
اشد من نفس الآخر ويكون هذا التفاوت موجبا لاختلاف صدق المشتق
عليهما هذا وفيه نظر وهو ان هذا المنع يمكن اجراؤه في اصل
الدليل فانه كما جاز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدأين موجبا لا
صدق المشتق على الموصوفين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي

بين المبدأ ابين موجبا لاختلاف حدة في المبدأ على الفرد بل هذا ادب
كما لا يخفى ويؤكده هذا النظر ما اختاره رحمه الله وسيجي ان الفرق بين العرض
والعرضي انما هو بالاعتبار وليس المراد ما حاصله ان المعقول بالتشكيك
اصطلاحا مختص بالمشتق والذات لا يكون مشتقا لما تقرر في موضعه اما
اولا فلان هذا التخصيص في الاصطلاح ليس في كتبهم منه عين ولا اثر
واما ثانيا فلما اشار اليه في الحديثة من ان الملازم ح ان التشكيك
بحسب الاصطلاح لا يجري في الذاتيات ولا ينفي اختلاف الماهية في
الافراد بحسب نفس الامر وهو محل النزاع الآتية واما ثالثا فلانه يكفي في
هذا ان المقدمتان ولا حاجة الى المقدمات المذكورة في الدليل
واما رابعا فلما سيجي في قول المصنف وتمن اى الوجود بالتشكيك على عوارضه
اى على افراده العارضة للماهيات على ما فسرها الشارح رحمه الله وحاصل
الجواب عن السؤال الثاني ناظر لا يخفى وقد يناقش على لفظ الامثال والاولى
المثل وزيادة في حاشية الحاشية كما في رأس الخطي مثال
مثال للازيد والانقص العدد فان مجموع الراسين ازيد من راس
خط واحد وهما متمايزان وجودا لا وضعا لكنهما ازيد وانقص
بالعرض والازيد والانقص بالذات هو الاثنينية العارضة لمجموعها
والوحدة العارضة لهما فانهما ايضا متمايزان وجودا ولا تمايز لهما
وضعا لان تمايزهما بالوضع اى الاشارة الحسية انما هو باعتبار
معروضهما لان العدد لا يقبل الاشارة الحسية بالذات والمعروضان
ههنا لا يتمايزان ولعله رحمه الله تسامح فاورد الكم بالعرض لتظهر منه ما
هو حال الكم بالذات لان التمايز في الوجود دون الوضع فيه تابع
لموضوعه فما استشكل من ان الكم بالذات ههنا وهو الذي كان

معروضا للزيادة والنقصان بالذات ما هو بل انه لم يتحقق ليس اشكالا
وكيف يمكن تحقق الكم بالعرض بدون الكم بالذات وهل هذا الا
مثل الحركة بالعرض بدون الحركة بالذات ودليلا ان ذلك
الاختلاف ليس بالتشخص فقط تقريره انه اذا تحقق اشخاص كثيرة في
كل من مراتب الشدة والضعف فامتياز الافراد التي في مرتبة الشدة
عن الافراد التي في مرتبة الضعف ليس بحسب التشخص فقط لان هذا الامتياز
مشترك بين جميع افراد تلك المرتبة فلا بد ان يكون الامتياز بامر
كلي مشترك بين جميع الافراد المشتركة في تلك المرتبة وبعد ذلك
اى بعد ان يثبت ان الامتياز ليس بالتشخص فقط فالكلام في ان ما به
الامتياز الكلي ذاتي او عرضي حتى يكون الامتياز بالماهية او عرضي حتى يكون الامتياز
امتيازا صنفيا كحكم سائر الحقائق كالانسان والفرس وكان
الاحتمال الثاني في بادي الرأي قائم ههنا ايضا والامر غير مشتبه
بعد ضم الحدس الصائب وهو ان الاختلاف بالماهية هذا هو الظاهر
النظر لهذا الكلام ويمكن ان يوجه بان امتياز افراد مرتبة
الشدة عن افراد مرتبة الضعف لا شك انه اقوى من الامتياز
بين افراد مرتبة واحدة وهذا امتياز تشخصي فلا بد ان يكون
ذلك ليس تشخصيا فقط وفيه ان الامتياز التشخصي قد يكون
اقوى من امتياز آخر تشخصي وبما قررنا ظهر انه فاع ما قيل ان اراد
انه ليس الاختلاف بين المرتبة الواحدة من الشدة والمرتبة الواحدة
من الضعف بواسطة التشخص بحيث يكون ذلك الاختلاف
الواقع بواسطة تشخصين فقط حتى لا يتحقق في غيرهما فالدليل
عليه وهو قوله اذ في كل تمام لكن هذا الدليل لا يدل على اصل

ان ذلك الاختلاف ليس مستندا بالتشخص بل بالفصول المنوعة فالدليل المذكور
لا يدل عليه كما لا يخفى في اي شيئ وتمام البحث على ما ذكره ههنا بحث اما
اولا فلان للخصم ان يقول لعل التطرف كالبياض القوى لا يوافق شيئا
من المتوسطات نوعا والاتفاق النوعي انما يتحقق بين المتوسطات
واما ثانيا فلجواز ان يكون مراتب البياض قابلا للقسمة الى غير النهاية
ولا يبلغ في شيء من تلك المراتب الى السواد الصرف ويمكن ان يقال انه
وان لم يلزم كون البياض الصرف متحدا بالنوع مع السواد الصرف بعين
التطرفين لكن لا يخفى انه يلزم بالبيان الذي ذكره اتحاد البياض القريب
من التطرف واياه ارادوا بالبياض القوى مع السواد القريب من الطرف
حتى كانه سواد صرف بالماهية وهذا ايضا محال بقيد صاحب الحدس الصائب
وكذلك ليس في طبيعته تضعف ولا اشتداد وهذا معمول قوله الشئ
ولعل التضعف والاشتداد ههنا محمولان على نقيضها اذ تقرر في موضعه
انهما من خواص الكيف ولعلّه اراد بهما ما يساوق النقصان و
الزيادة وقوله في انها كمية اي في صدق الكم وانواعه وقوله من الخطوط
مشاركة لها انما يأتي على ان النسبة فرع المشاركة الجنسية فلا يقال ان الخط
ازيد من السطح او انقص ولو قال بدل قوله فلا ثلثة اشد ثلثية من ثلثة
فلا اربعة اشد عددية من ثلثة لكان اظهر لان المثال الاول لا
يحتمل النزاع وقوله والاشد والازيد الذي يمنع كونه في الكمية
اشارة الى الزيادة التي تعرض لنفس الخط كالذراعين بالقياس الى
ذراع واحد فان نفس احد الخطين ازيد من نفس الآخر لا باعتبار
امر يكون مابه التفاوت كما قرره ثم في الاشد والاضعف و
الذي يمنع اشارة الى الازيدية والانقصية في ماهية الخطية اولا

الاشارة

الاشارة في الخط الطويل الازيد الى مثل الخطية التي في القصير الانقص وزيادة
او مسد فيها عليها على السواء ويمكن الاشارة الى مثل الحد الذي في الخط القصير
وزيادة في الطويل وكونه على هذا الحد او على حد آخر انه بطول اضافي فالمعنى
الاضافي ليس فيه الاختلاف بل ما به الاختلاف وان كان ظاهر العبارة يشعر بالاول
فانه قائل هذا كيف وهو ليس بمشترك فيه بل المعنى ان الطول الاضافي اي كونه على
هذا الحد صار منشأ للاختلاف بالزيادة على ان يكون الموجود من نفس الخط
الذي طوله ذراعان فتأمل والمراد بما ثبت به ذلك سائر الكيفيات كالسواد
والحرارة وغير ذلك فان السواد قد يكون حقيقيا ولا اختلاف فيه وقد يكون
اضافيا كما يقال في الفحم انه اسود بالنسبة الى الهندي او يفرق
بين الزيادة والنقصان في الاعداد وبينهما في المقادير وههنا
بحث وهو ان النسخ مختلفة عند قوله والحاصل ان الاشد والاضعف مختلفان
بالماهية ففي بعضها يوجد قوله والازيد والانقص وفي بعضها لا يوجد
فعلى النسخة التي لا يوجد فيها تلك الزيادة لم يورد النقض حتى يحتاج
الى النقض وعلى النسخة التي وجدت فيها تلك الزيادة كيف يمكن
النقض بان الاختلاف بالزيادة والنقصان لا توجب الاختلاف
بالماهية والتحقيق انه على النسخة التي تحقق فيها تلك الزيادة يكون النقض نقض
المدعى الكلي ويكون الجواب بالتخصيص كما في سائر تخصيص العمومات وعلى النسخة التي
لم يوجد فيها تلك الزيادة يكون النقض نقض الدليل والجواب بمنع جريان
الدليل وظاهر ان المنع انما يتوجه على ان الحدس يحكم بان الاختلاف بين
المقادير باعتبار امر زائد داخل دون عرضي خارجي والتنبيه المذكور يدل
جعل تنبيها على اصل الدعوى وهي ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا على ما هو
الظاهر او على الشق الاخير وهو ان يكون التفاوت بامر كلي ذاتي دون ما

والسؤال المصدر بقوله فان قلت متعلق بالمقام الاول

طول الف ذراع مثلا متحدة بالمهية مع الخط الذي كان طوله شبرا مثلا وكذا
الزام كون الالف متحدا مع الاثنين في المهية انقباض للعقل بخلاف
السواد القوي مع البياض القوي والاولى ان يحمل الدليل المذكور مخصصا
بالاشد والاضعف ويحمل الدليل على ان الازيد والانقص في الحد
مختلفان نوعا بما هو المشهور وسيجي في المتن ان كل مرتبة من مراتب
العدد مختص باثار ولوازم فان قلت لعل تلك اللوازم لوازم
الصنف دون النوع قلت تلك اللوازم اما مستندة الى المهيات
النوعية البسيطة او الفصول المنوعة وهو المط واما مستندة الى لوازم
اخر وننقل الكلام اليها الى ان ينتهي الى المهيات او الفصول واما الى
عوارض مفارقة فيلزم كون تلك اللوازم ايضا مفارقة فالزم على
هذا انه قد يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان مستندا الى المشخصات
لا الى الفصول المنوعة وقد يكون مستندا الى الفصول المنوعة
كالاختلاف بالشدة والضعف ويؤيد الجواب الاول وهو الزام ان
المختلفين بالزيادة والنقصان مطلقا كالذراع والذراعين من
الخط متحدان بالمهية انه لو كان الخط الزائد والخط الناقص متحدين
بالمهية فيكون الخط نوعا حقيقيا لهما ويكون المقدار جنسا قريبا للخط
والسطح والجسم التعليمي فينبغي ان يصح ان يقال هذا السطح ازيد من ذلك الخط
مثلا اذ يكفي لصحة النسبة بين امرين اشتراكهما في الجنس القريب كما
يصح ان يقال الاربعة ازيد من الثلثة وسواد الفحم اشد من سواد الحبشي
الى غير ذلك والسؤال المقصود بقوله فان قلت متعلق بالمقام الاول
فان كونه على هذا الحد او على انه لا يكون الزيادة والنقصان
عارضا تابعا لعارض اخر وهو الطول الاضافي لا يقتضي ان لا يقع
الزيادة او النقصان في نفس المهية لان هذا الكلام على السند بطريق المنع

ان له وجود خاص لكل موجود وفيه بحث اذ عند المحقق ليس للوجود فرد
وراء الحصة زايدا في المهية كيف واثباته مما لا سبيل اليه ويمكن ان يحمل قول الش
واثبات ان في الموجودات الخ عليه وعلى هذا الاير وعليه ما اورده الاستاد
بل الجواب انه سيصرح المص بهذا حيث قال وتبع على عوارضها بانتسابك واما
انه لم يثبت كون الانتساب عرضيا فلا يضر هذا القائل اذ غرضه توجيه كلامهم
على وجه يوافق اصولهم وهذا مما اثبته المحققون ومنهم المص لكن حمل كلام الش
عليه لا يلايم ما ذكره بعده بقوله وايضا الخ والاولى ان يحمل هذا الكلام
منه على انه مؤكد للاير او الاول بان كون الوجود الخاص زايدا لا
يصلح ان يصير دعوى لهم كيف واثبات ان في الموجودات وجودا خاصا غير
الحصة زايدا على المهية مما لا يمكن فكيف يدعى لانهم لا يدعون ما لا يمكن
اثباته وح سيطلق بعده عليه الش اما في الخارج فظ قيل لا نم
ان تنفصل المهية مع الغفلة عن كل من قسمي الوجود ولا يدل على ان الوجود
المطلق زايد فانه يمكن ان يكون كل من القسمين زايدا دون المط
ويمكن ان يجاب بان المراد من نفي عينية الوجود المطلق للمهيات نفي كونه عين
حقيقة تلك المهيات او كونه عين تلك المهيات بحسب تلك المهيات المفهوم حتى لا
يكون بينهما مغايرة بحسب العموم والخصوص وهي البطلان لا يحتاج الى
التنبيه ايضا ضرورة تباين تلك المفهومات والوجود المشترك وح نقول لو
كان الوجود عين حقيقة مهية الانسان مثلا او جزء الحقيقة لكان حصته منه
عين تلك المهية او جزءا لها فاذا ثبت زيادة جميع افراد الوجود اي ما
صدق عليه الوجود عليها ثبت زيادته ايضا والمراد انا نعقل المهية ونغفل
عن الوجود الخارجي مطلقا وكذا الذهني وليس المراد بها مفهوميهما
حتى يق لا يلزم من زيادة ذينك المفهومين زيادة جميع افرادهما حتى
يلزم زيادة جميع افراد الوجود المطلق الشامل لهما وبه يثبت زيادة المطلق

نعم يتوهم انه لا حاجة في اثبات زيادة المطلق الى اثبات زيادة افراده اذ ما ثبت
به زيادة افراده يدل على زيادة المطلق وكيف لا فان زيادة الافراد يستلزم زيادة
المطلق من غير عكس وهو ظ فاختيار هذا الطريق ليكون افيد واشمل اعلم ان
السيد نظر الى ان المقصود من هذا الدليل رد مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
وهو يقول بعينية الوجود الخاص دون المطلق اذ لم يقل بالمطلق وجعل المدعى
ههنا زيادة الوجود المطلق لم يكن مرضيا وزيادة الوجود الخاص ضمنا وتبعا لان
بعض الدلائل يدل على زيادة الخاص ايضا كالدليل الثالث على ما سيشير اليه وبعضها
لا يدل الا على زيادة الوجود المطلق ويمكن ان يقول الاشعري لم يقل الا
بعينية الوجودات اي حصة الغير المشتركة في معنى يشملها فاذا اثبتنا ان ههنا
وجودا مشتركا بين الوجودات وانه زائد في الجميع ظهر بطلان مذهبه واما
واما قول الشارح فلا اقل من ان يكون كسبيا فيرد عليه انا نعلم بديهة ان
هذا المفهوم البديهي المسمى بالوجود لا يصدق على الماهية واجزائها فالوجود
الخاص ايضا ليس عين الماهية ولا جزءا لها غاية الامر ان هذه الدعوى
في الوجود المطلق اظهر انت خبير بان حمل التعقل
اما اولا فلان هذا الحمل اي حمل التعقل على النفس انما يكون لو كان متعلق التعقل
نفسه او مضمون قضية واما اذا جعل متعلقه المفرد فلا واما ثانيا فلان
كتخصيص حكم في جانب الماهية على التصور وفي جانب الوجود على التصديق لا يخلو
من التعسف واما ثالثا فلان التصديق انما يتعلق بالنسبة والنسبة متعلقة
بالطرفين اي الماهية والوجود فتخصيصه بالوجود تعسف ظاهر الا ان يقال
النسبة وان كانت متعلقة بالطرفين الا ان لها زيادة اختصاص
بالمحمول لانه نسبة المحمول الى الموضوع ولهذا قيل ان النسبة التي هي جزء
القضية انما هي المحمولية واما رابعا فلان الظاهر من كلام المص انفكاك
كل من تعقل الماهية والوجود اي التصديق بثبوته للماهية عن الاخر مع انه
لا يتصور انفكاك تصور الماهية عن التصديق بثبوت الوجود لها

ناظر الى جواب هذا السؤال قد نقل عن الشارح حاشية في هذا الحكم وهو قوله
وما نقل عن هذا القائل في حواشي كتابه من ان قول الشارح اذ يتحير العقل
في اتصاف الشيء بمفهومه صريح في ان مراد المص انا نتصور الماهية ونشك
في وجودها مردود بان مقصد الشارح ليس ان هذا مدلول كلام المص بل انما
اورده الشارح لاثبات المقدمة الممنوعة التي ادعاها المص انتهى ولا يخفى
ان ما ذكره لا يندفع بما نقل وقيل في الجواب وجهان احدهما ان
المقدمة المورودة هي مجرد الانفكاك في التعقل ولا شك ان وجود الشك
لا يدل على مطلق الانفكاك الذي هو عدم الاستلزام بل يدل على
نفي استلزام الشيء لنفسه او جزئه في الحقيقة يدل على نفي العينية والجزئية وهو عين
المط لا المقدمة المغايرة له وثانيهما ان هذا القائل نقل اعتراضا بقوله
اعترض على هذا الوجه بان حاصله انا نتصور الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية
معلومة اي تصورا والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد الوسط واجيب
بان مراده كذا اه ولم يلتفت الى ان هذا ليس دليلا على اصل المط بل على
المقدمة فانه غير حاسم لمادة الشبهة لان الشبهة هي عدم اتحاد الوسط
ولا فرق في هذا المعنى بين ما كان دليلا على المط او على المقدمة فالمناسب
في الجواب ما اختاره من ان محصل الوجه ليس ما ذكرت حتى يلزم عدم
اتحاد الوسط بل مراده كذا فيسقط الاعتراض انتهى ولا يذهب عليك
ان ايراد الشارح على المحشي العلامة ههنا هو انه لم يدل كلام الشرح على ان
مراده كما فهم من الشرح ايضا على هذا المعنى على ما صرح به في حاشية الشرح
على ما نقلنا وغيره ان شيئا من الوجهين لا يدل على ان كلام الشرح
يدل على ان مراد المص ما ذكره بل ما ذكره ان هذا الدليل مذكور في
الشرح في اثبات المقدمة الممنوعة التي ادعاها المص على وجه يدل على
اصل المط او انه لم يلتفت الى تلك الدلالة بل نظر الى اصل

اجرى بنا اصل از — على ا

اصل الدليل والغرض دفع الاعتراض عنه سواء جرى في اصل المطلوب او في المقدمة المورودة لاثباته وما نقل الشارح عنه في حواشي كتابه صريح في ان مراده قدس سره ما حمل الشارح كلامه عليه هذا او اعلم ان النسخ التي وصلت الينا من حاشية السيد وقعت فيها عبارة حاشية اي شيء هكذا قوله كما يفهم من الشرح حيث قال او يستحيل انكشافه في انقسام الشيء ممنوعة ولا يخفى ان هذه العبارة لا يدل على ان كلام الشرح يدل على ان مراد المصنف ما ذكر بل يمكن حملها على ان ما هو مراد المصنف مفهوم من الشرح ايضا وقوله كما يفهم من الشرح ايضا لا يأبى عن الحمل على هذا المعنى لانه لم يقل مراده كذا كما يفهم من الشرح بل قال مراده كما فهم من الشرح كذا وح لا يرد عليه ما اورده الناسخ اذ لا يخفى على من نظر في جواب السؤال ان ما ذكره السيد بيان مراد المصنف مفهوم من الشرح وهذا مراده وره لانه قال هذا الدليل اه

ايضا ز

ايضا م

ههنا احتمالات اربعة الاول انه لو تم في الوجود المطلق لدل على زيادة الوجود الخاص والثاني انه لو تم في الوجود مطلقا اي في الجملة لدل على زيادة الخاص والثالث انه لو تم في الخاص لدل على زيادة الخاص والرابع انه لو تم في المطلق والخاص لدل على زيادة الخاص ولا يخفى على المنصف ان الكلام على الاولين يصير كاذبا وعلى الاخيرين يصير لغوا محضا هذا وتوجيه قوله لا سيما وفي بعض النسخ ان كلمة لم متفرعة لما سبق وما سبق هو قوله لو تم لدل على زيادة الوجود الخاص فاذا حمل كلام الشارح على التحقيق وتصديق كلام السيد وتقريره يصير هكذا لو تم لدل بعد ان يتم المقدمتان وهذا مشعر بان بعد تمامه يتوقف على المقدمتين هذا تمام معنى كلام الشارح بعد ان يتم المقدمتان ان تماميته في الوجود الخاص متوقف على مقدمتين لم يمكن اثباتهما

الى آخره ص

ن

بخلاف تماميته في الوجود المطلق فانه يتوقف على نظر جنس المقدمتين لكن يسهل اثباتهما اذ قد ثبت ان ههنا وجودا مشتركا وقد تقرر ان كنهه بديهي ثم لا يخفى ان اثبات المقدمة الاولى في الوجود الخاص ظاهر من ان الوجود المطلق مشكك والذاتي غير مشكك وهذا مما تقرر عندهم وبنوا عليه كثيرا من مسائلهم ولعل ذلك مهد او اما المقدمة الثانية فنقول سيصرح الشارح بان هذا الدليل انما يتم في الوجود المطلق اذا تصور الماهية بالكنه فاذا كان الوجود الخاص نفس الماهية او جزءا لها كان متعقلا بالكنه ايضا اما اولا فظاهر واما على الثاني فلان التحقيق ان تصور الشيء بالكنه يتوقف على تصور جميع الاجزاء بالكنه ولا يكفي تصور الاجزاء الاولية بالكنه الا ان يقال يجوز ان يكون الوجود الخاص متصورا بالكنه ولكن لا نعلم انه كنهه وكان مراد الشارح بالتصور بالكنه التصور بالكنه مع العلم بانه كنهه فربما يكون معلوما بكنهه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما اذا تصورنا الانسان بالحيوان الناطق الى قوله وعلى هذا فيه انه انما يكون متوجها لو كان المفهوم من كلام الشارح انه على تقدير كونه معلوما بالكنه لا يجوز ان يكون معلوما بالكنه ولا نعلم انه معلوم بالكنه وليس كذلك بل المفهوم منه انه على هذا التقدير لا يجوز ان يكون معلوما بالكنه ولا نعلم انه هو فاذا تعقلنا ماهية اه يتخ اولا انه يجوز ان يكون كنه الشيء معلوما ولا نعلم انه هو الذي كان كنهه معلوما كما في مثال آخر بمنزلة الماهية ولهذا عبر عنه بلفظ الماهية والانسان بمنزلة الوجود ومثال امثال المجرد كون كنه الشيء معلوما ولا نعلم انه معلوم بالكنه ثم بعد تمهيد تلك المقدمة قال وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم اه وتقريره انه اذا حصل في ذهننا من لفظ الانسان الذي بمنزلة الوجود وما هو كنهه في الواقع وحصل كنه الباري الذي بمنزلة الماهية في والشخص منا ان الحاصل من لفظ الباري غير ما هو الحاصل من لفظ الانسان لكن لا يمكنا

على ص

فلنا هل ز

والتشكيك انما يكون بالنسبة الى الافراد لا الحصص ز

ان الحكم بالمغايرة بين كنه الانسان وكنه الباري لا تم لانعلم ان ما حصل هو كنه الانسان
نعم يتحقق المغايرة بين كنه الباري وما حصل من لفظ الانسان وما لم يحصل العلم بان
ما حصل كنه الانسان لم يحصل العلم بمغايرة الكنهين واراد بالوجه الذي
يمتاز به عما عداه في التعقل ان يكون مختصا به في العقل بحيث لا يجوز العقل
غيره وينتقل منه الى نفس ذلك الشيء وادركه فيه من حيث انه هذا يرجع
الى ان يكون الوجود متعقلا بالكنه والفرق بان تصور الكنه يحصل من
ذلك الوجه في الثاني دون الاول ليس بمعتد به اذ المقصود منهما تصور الكنه
سواء حصل من الوجه او من غيره لانه لا يحصل معرفة الكنه من الوجه لما تقرر
ان المفيد لكنه الشيء انما هو الحد التام المركب من الذاتيات لان هذا الكلام
لا يضر الشارح بل ينفعه ثم لا يخفى ان في هذه الصورة لا بد ايضا من تصور
الكنه من حيث انه كنهه اي مع التصديق بانه كنهه والتعسف من حيث ان الوجه
المميز انما عرفهم انما يناسب ومنه ما يمتاز به الشيء في الواقع عما عداه مختصا
به في نفس الامر لانه على تقدير ان لا يكون معلوما اي على ما
هو المفروض كيف يجوز ان يكون معلوما لانه المفروض ان لا يكون معلوما
بالكنه وبالوجه المميز وقوله لجواز ان يكون معلوما لا يقتضي خصوص مايز
التجويز من العلم بل المراد منه العلم في الجملة لانا نقول بان الدليل على ان
المهية متعقلة بالكنه وكان اي حاصل انا نتصور المهية بالكنه ونغفل عن تصور
الوجود بالكنه وصار حاصل الايراد انه لم لا يجوز ان يكون الوجود متصورا
بالكنه ولم نعلم انه متصور بالكنه بناء على انك لم تتصور الوجود بالكنه و
بما قررنا ظهر ان مراد الشارح بقوله لجواز ان يكون معلوما العلم بالكنه
فلو لم يحمل الجواز على العقلي يلزم ان الشارح نقض نعم يمكن دفع الناقض بوجه
آخر بعد حمل الجواز على الجواز الواقعي بان المراد من العلم بالكنه على ما
يسبق العلم بالكنه من حيث انه كنهه اي التصور بالكنه مع التصديق بانه

كنهه والنفي انما يتعلق بهذا المجموع باعتبار الجزء الثاني والاثبات بالجزء الاول
فلا مناقضة الشارح لم يوجد حمل هو الاولى ان يقال لو لم يكن الوجود
زائدا على المهية لم يكن تلك المهية ممكنة واما ما ذكره فيرد عليه انه انما يفيد
الزيادة على المهية في الجملة لا على جميع المهيات فان قيل بعض المفهومات قد
يحمل على نفسها بالحمل المتعارف مثل قولنا الكلي كلي والمفهوم مفهوم و
المسلم عدم تحقق المناسبة بين حمل الذات والذاتي على المهية وحمل
نقيضهما عليها بالحمل الذاتي واما ان حمل الشيء على نفسه بالحمل المتعارف
لا يساوي حمل نقيضه عليه بذلك الحمل فغير مسلم وح نقول الحق ان الامكان
هو كيفية ذلك الحمل فليتأمل النزاع بين الفريقين في عينية الوجود وعروضه
يرجع الى ان موجودية المهيات هل هي بنفس ذواتها او بعروض الوجود
لها ومعلوم ان الامكان والوجوب والامتناع انما هي في حمل ما يكون
الموجودية به اذا تقرر هذا فنقول لو كان الموجودية بعينية الوجود
كما هو رأي الخصم كان الامكان كيفية تلك النسبة فيلزم ان يكون
حمل الوجود على المهية باعتبار العينية مساويا للحمل نقيضه عليها بهذا
الاعتبار وقد سلمت استحالته واما حمل المتعارف وهو الحمل العرضي
فخارج عن محل النزاع ولا يكون الامكان كيفية تلك النسبة الى المهية فتأمل
لانه بعض المفهومات قد يحمل نقيضها عليها كاللامفهوم والجزئي ويعلم
انها تحمل على انفسها بالعرض فلم لا يجوز تساوي الحملين لانا نقول ذلك
انما يتصور فيما اذا تعدد الحمل فان اللامفهوم مفهوم والجزئي كلي
بالحمل المتعارف واللامفهوم لا مفهوم والجزئي جزئي بالحمل الغير المتعارف
وفيما نحن فيه لا يتعدد الحمل بديهة ضرورة ان حمل الوجود والعدم
على المهية ليس الا حملا واحدا متعارفا او في الامكان كيفية نسبة



مع الحيوان بالوحدة الا بالذات وايضا اتحاد الحيوان مع الناطق مثلا يكون بالعرض
وهو ظاهر وبالذات ايضا عرض له الاتحاد وكل منهما مع الانسان بالذات اولا
ويمكن ان يقال الحيوان الذي يتحد مع الانسان انما هو الحيوان بشرط الناطق
وهو عين الانسان والحيوان لا بشرط شيء انما يحمل عليه في ضمنه وباعتبار
اتحاده معه وكذا الناطق المحمول عليه انما هو الناطق بشرط الحيوان وهو عين
الانسان واتحاد الانسان انما هو ايضا مع الحيوان بشرط الناطق
ومع الناطق بشرط الحيوان ايضا وبما قررنا ظهر اندفاع الاشكال وفيه
تعسف بل الحق ان يقال المدعى ان اتحاد الوصفي مع الذات اتحاد بالعرض
لتغايرهما ماهية وجعلا واتحاد النوع مع الذاتي ليس من هذا القبيل فان
اتحادهما بحسب الجعل بل بحسب الذات ايضا عند بعضهم والسر في ذلك
ان الذاتيات وان كانت موجودة بوجود الذات حقيقة لا مجازا
لكن ذلك الوجود انما هو للذات اصالة وبتبعيته للذاتيات انما هو بسبب
الاتحاد بالذات فالحيوان انما يكون موجودا بوجود الانسان
بسبب اتحاد الحيوان معه فاللازم على هذا انه لو وجد شيء في الخارج
يكون الحيوان تمام ماهيته فيكون موجودا اصالة ويكون الانسان
صادقا عليه كان الانسان موجودا بوجوده بالعرض ولهذا لو كان
الذاتي موجودا في الذهن اصالة واستقلالا كان الذات موجودة
فيه بوجوده بالعرض واما اذا كان الذاتي لا يوجد الا بوجود يكون للذات
اصالة واستقلالا فكيف يعقل ان يكون الذات موجودة بوجوده
بالعرض هذا وان كان خلاف ظاهر ما سبق مما نقلناه عن الشيخ
من ان تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة المأخوذة بشرط شيء
تقدم البسيط على المركب لكنه يوافق ما هو المشهور من ان الافراد
متأخرة في الوجود دون الطبائع ثم اقول لا يذهب عليك ان

ايراده

ايراده على انه لا يتوقف على ما اختاره من ان عند تصور الشيء بالوجه كان
المتصور حقيقة هو الوجه اذ عند تصور الافراد بالوجه الوصفي كانت الماهية
متصورة بالوجه الوصفي ايضا اذ تصورها ليس الا تصور تلك الافراد
فلا يكون الماهية متصورة بالكنه نعم على التحقيق الذي اختاره لم يكن الماهية
متصورة حقيقة وعلى المشهور لم يكن متصورة بكنه الحقيقة بل بالوجه
العارض فتأمل ثم اقول لما كان الوجه اذا اطلق مقابل الكنه في عرفهم
انما يتبادر منه ما عدا الكنه والمتصور على الاجمال متصور بالكنه فحمل التصور
بالوجه في كلامه على تصور الشيء حقيقة على سبيل الاجمال بعيد لم يلتفت
اليه وجعل هذا وجها آخر اذ صدق ان ليس لا يقتضي صدق العنوان
اقول وجه صحة التعليل ان مدار الكلام ان المستدل اخذ في دليله صدق
على م
قولنا السواد ليس بموجود فما ذكره في جواب صاحب التعليل بقوله لم يرد حكما باجتماع
النقيضين اراد به حكما صادقا مطابقا للواقع حتى يلزم اجتماع
النقيضين في الواقع وح يصح التعليل بقوله اذ صدق ان ليس لا يقتضي
صدق العنوان فلا يحصل قضية موجبة صادقة حتى يكون السلب نقيضه
والحاصل ان المستدل استدل بصدق السواد ليس بموجود على نفي
العينية وقال لو كان عينا لكان في هذه القضية الصادقة في الواقع حكما
بالنقيضين حكما صادقا اي حكمين حكم ايجابي وحكم سلبي نقيضه وليس المراد
بالحكمين الحكمين بالفعل فانه ليس في عقد الوضع حكم بالفعل بل الاعم ويلزم
اجتماع النقيضين فقال في الجواب انما يلزم لو استلزم صدق ان ليس
صدق العنوان ولكن صدق ان ليس لا يقتضي صدق العنوان
فلا يحصل حكم ايجابي مطابق للواقع فيلزم عليه ليس المقصود اثبات لزوم
اجتماع النقيضين في الواقع حتى يصح فيه كذب احدهما بل المراد ان في قولنا

فاذكره في الجواب بقوله لم يرد
حكما باجتماع النقيضين

السواد ليس بموجود ليس حكما بالنقيضين ولو كان الوجود عين السواد لزم ذلك اما على تقدير كون القضية معدولة فظ واما على تقدير كونها سالبة فباعتبار عقد الوضع فانه ايجابي فيكون مناقضا لعقد الحمل الذي هو السلبي واي محصل ان عقد الوضع من حيث انه ايجابي نقيض لعقد الحمل من حيث انه سلبي واثر او الحكم باجتماع النقيضين اي الحكم بالنقيضين المجتمعين محذور ذلك والمناقشة في العبارة بعد ظهور المراد ليس من داب المحصلين وبما قررنا يندفع اعتراض اخر وهو ان صدق العنوان على ذات الموضوع اما بحسب الامكان او بالفعل فيكون معنى الموجبة اي صاحب العنوان هو ان السواد سواد بالفعل او بالامكان ومعنى السالبة ان السواد ليس بسواد بالفعل او بالامكان ولا شك في عدم التنافي اذ عرفت ان المراد بالتناقض بين عقدي الوضع والحمل ليس الا مجرد كون الاول ايجابيا والثاني سلبيا من غير نظر الى اعتبار الجهة فيهما على انه يمكن اخذ القضيتين لبتة دائمة ولا يندفع منع صدقهما على هذا التقرير وصار حاصل الدليل انا نعلم بديهة ان عقد الوضع ليس ايجابا لعقد الحمل في قولنا السواد ليس بموجود وعلى تقدير العينية يكون كذلك واقول يمكن ان يقرر الدليل هكذا ولم يجب صدق المتناقضين فيه كما في التقرير الثاني يكون قولك لكنا نعلم انهما ليسا نقيضين ليس اظهر من قولك ان الوجود غير الماهية بل هذا اجلى من عدم التناقض بينهما من جهة عدم اتحاد المحمول فيهما كيف ومن يقول بان الوجود عين السواد وان التغاير والتفاوت بحسب اللفظ فقط كيف يسلم ان السواد ليس بموجود ليس عين قولنا السواد ليس بسواد وفي الاول لا تناقض وفي الثاني تناقض بل يقول بانهما واحد مفهوما وحكما فتامل ولا يذهب عليك ان ما نقلنا انه ينبغي

وعلى هذا التقرير صار ح نز

انتهى نز

بما قررنا

بما قررنا لا يندفع كما لا يخفى ولاجل هذا حمله الشارح على ما حمله ولم يحمله على ما حمله ذلك القايل وتمسك بحديث التصدق ولعل الشارح لاجل ورود الايراد على هذا الوجه ذكر الوجه الثاني وقال او المراد التناقض المصطلح وانما يكون عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد او وصدق ذلك حينئذ قيل لا حاجة بنا في اثبات المطلوب الى الزام صدق النقيضين بل يكفي ان يقال قضية صادقة في نفس الامر وهي السواد سواد فلو كان الوجود عينا لكان قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد نقيضا للقضية الصادقة لكنا نعلم بديهة ان تلك القضية ليست نقيضا لها اقول ويرد عليه بعد ما سبق انه لو كان الدليل هكذا لكان حديث الصدق لغوا محضا بل اقول فلما جعلت القضية الصادقة في نفس الامر وهي قولنا السواد سواد ضرورية حتى يكون قولنا السواد ليس بسواد بالاطلاق العام منافيا لها ولم تجعلها مشروطة عامة حتى يكون نقيضها الحينية ولم يصدق فلم يلزم اجتماع النقيضين قلت القضية الصادقة انما يصدق ضرورية ذاتية والاطلاق العام المنافي لها ما هو بحسب الذات اي قولنا السواد ليس بسواد في بعض اوقات وجود الذات وعلى تقدير العينية يرجع الى ما ذكره وهو ان السواد ليس بسواد حين ما هو سواد وصدق ذلك حينئذ بل الصادق هو الاطلاق العام المنافي للدوام الازلي واورد في الايراد لدفع لزوم اجتماع النقيضين ما ل الاول عدم امكان مراعات اختلاف الجهة المعتبرة في التناقض وما ل الثاني عدم اتحاد الموضوع ثم انه بادر في الجواب الى دفع السؤال الثاني بان فيما ذكرت اغراقا بما اوعيناه ثم اعرض عنه الى ما يندفع به الايرادان معا وبناؤه على ان هذا الذي ذكرت من اختلاف الموضوع وعدم امكان مراعاة الجهة المعتبرة

اقول نز

عين هو سواد نز

لما نز

او دائمة نز

دائمة او نز

عين هو سواد نز



صار حقيقة عرفية فيه فيما بينهم ثم ذكر له شواهد اربعة وقوله فان قلت متعلق
بالاخيرين واعتراف انه مفهوم من قوله فانك اذا قلت الوجود موجود فعند
نسبت الى الوجود ومفهوم ذي وجود وههنا بحث وهو انه لم ان الوجود
المتنازع فيه ليس هو الوجود بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه في التركية بكمون
وفي الفارسية ببودن لكن نقول النزاع انما هو في الوجود بمعنى مبدا
الآثار ومظهر الاحكام فانه لا شك ان الآثار مثلا يصدر عنها الآثار
ويظهر منها الاحكام فالنزاع في ان منشا صدور تلك الآثار و
مبدا ظهور تلك الاحكام هل هو امر زائد على مهيته الآثار عارض لها
ام هو عين مهيتها وايضا كون الموجود عينا في الواجب مما اختاره السيد
السند في توجيه كلام الحكماء حيث قالوا بعينية الوجود في الواجب وقد
زيفه رح فكيف يذهب اليه ههنا ويمكن توجيه كلام رح بوجهين احدهما
انه قد نبه نور رح وهذا الكلام عدل عنه الى ما هو التحقيق واشار اليه
بقوله والتحقيق كذا كانه قال ما ذكرنا اولا ليس بتحقيق بل هو كلام جدلي
وثانيهما ان عينية الوجود بهذا المعنى الذي قررتم وهو ان ترتبت
الآثار بسبب نفس الذات لا بسبب امر عارض للذات يرجع الى عينية
الموجود بالمعنى الذي حققه فيما بعد بقوله والتحقيق وقد صرح بهذا المعنى
ايضا عند قوله فنقح ان يق انه تع فرد من الوجود المطلق الخ بمعنى
ان ما هو آثار افراده العارضة للمهيات يترتب عليه تع فنقول وجه العدول
عن عينية الوجود الى عينية الموجود مع اشتراكهما في عدم الصحة بدون
ارتكاب التجوز على ما حققه وصحتهما معه استقرار رايه على ان الالهية
الحاملة هي المشتقات وظاهر التوجيهات المنقولة ورعاية ما هو المشهور
من انه تع موجود اذ لا يق في المشهور انه تع وجود وان عينية
الموجود بهذا المعنى وهو ان حمل الموجود مثل حمل الذاتيات
في ان مصداق الحمل ليس قيام المبدا بل نفس خصوصية الموضوع

غير ما افاده

غير ما افاده السيد في توجيه كلام الحكماء على ما سيظهر بذا او بيان ودفع
ايراد آخر على الوجوه الثلثة على هذا التحقيق ان حاصل التحقيق رح ح ان
ان النزاع في كون الموجود في الواجب يأول الى ان حمل الموجود عليه تع
مثل حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل ليس قيام مبدا الاشتقاق بل
خصوصية ذات الموضوع او مثل حمل الوصفيات الذي مصداق الحمل فيه قيام
المبدا وكذا الحال في النزاع في عينية الموجود للمهيات وح نقول اذا كان حمل
الموجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان على زيد في كون خصوصية ذات
الموضوع كافيا في صدق الحمل كان حمل الموجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه
ممتنعا فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا نقول حمل الموجود عليه ح يكون
ضروريا مثل حمل السواد عليه ولا يكون مفيدا وكذا اذا كان قولنا السواد
موجود بمنزلة السواد سواد لان الموجود المحمول على السواد ح يكون بمعنى
الوجود القائم بنفسه وبما قررنا يندفع ايراد آخر اورد على قوله و
لا نعقل كما نعقل فتوجيه ذكره المحقق الشريف ويرد على قوله وفائدة
الحمل ايضا وهو انه لو تم الدليلان لزم مغايرة الوجود لنفسه اذ حمل
الموجود على الوجود لما كان موكدا للآراء فيصير محل الشك والتردد
ويكون الحمل مفيدا وذلك لما عرفت ان الدليلين انما اقيما على
ان حمل الموجود على المهيات ليس مثل حمل الذاتيات في ان مصداق
الحمل نفس خصوصية الموضوع بل مثل حمل الوصفيات التي يكون مصداق
الحمل فيها قيام المبدا فاللازم ح كون حمل الموجود على الوجود من
هذا القبيل اي مثل حمل الوصفيات ويلزم منه انه لو وجد الوجود كان
موجودا بوجود غير الوجود ولا محذور فيه كما في ساير المفهومات
العارضة لنفسها ثم تحقق ان ما اشتهر منهم من ان ذات
الواجب فرد من الوجود المطلق وان الوجود انما هو عين في
الواجب فنقول لما بني وهذا الكلام منه مبني على ان مبدا

الآثار ليس مفهوم لفظ الوجود بل لازم له مساوي له كيف لا وهذا المفهوم ليس مفهوما مصدريا ولا حاصلا بالمصدر كما لا يخفى واذا لم يكن الوجود الخاص عينا في الواجب

ولا يكون الواجب فردا له حقيقة فلم يكن اطلاق الموجود عليه ايضا حقيقة اذا اريد الموجود بوجود يترتب عليه آثار الواجب واحكامه لان الموجود ان كان بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا على ما يتبادر من اللغة فظاهر لان الوجود الذي يترتب عليه آثاره واحكامه ثمة ليس هو الوجود المطلق ولا حصة القائم به حقيقة بل بنفسه ولا يتصور القيام الحقيقي ههنا على ما عرفت وان اريد ما قام به الوجود بمعنى الاعم اي ما قام به الوجود قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى عدم قيامه بالغير فلانه لما لم يكن ذاته فردا للوجود المطلق فلم يصدق عليه انه عين الوجود القائم بالنفس واما حمل الموجود المشتق من الوجود المطلق عليه تعالى فعلى سبيل الحقيقة **قال** الشارح لو كان زائدا على المهية لكان صفة قائمة بها فان قلت سيجيء في كلام الاستاد ان ذوق المتالهين ان الوجود معنى شخصي قائم بنفسه يكون عين الواجب وموجودية باعتبار انه عين الوجود القائم بالنفس وموجودية سائر الموجودات بعلاقة تكون بين الوجود وبينها سوى القيام الا ان حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا وايضا قد ثبت في اللغة ما بالشمس وزيد متمول الى غير ذلك قلت لعل هذا الدليل مع هو لا ان القائلين بان الموجودية في المهيات بقيام الوجود وعروضه على انه لا يندفع اصل الدليل بهذا المنع اذ على تقدير القول بالعلاقة نردد ونقول علاقة الوجود اما بالمهية الموجودة او المعدومة الى آخر ما قررناه

الشارح غاية ما في الباب انه يلزم تقدم المهية على الوجود بالذات اقول ان اراد بالوجود الوجود الخارجي لان الخصم لا يقول الا به وايضا لو كان الكلام في الوجود المطلق او في مطلق الوجود

بمعنى زيادة الوجود في الذهن وهو قائم بالمهية من حيث هي

كيف يصح قول الشارح انه لو كان عروض الوجود في الخارج يلزم ان لا يكون معروض الوجود المهية من حيث هي بناء على ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا بخلاف ما لو كان عروضه لها في العقل الذهني واذا تقرر ان كلامه في الوجود الخارجي فتقدم المهية على الوجود بالذات لا يقتضي تقدم المهية من غير اعتبار الوجود معها اصلا لا ذهنا ولا خارجا كيف وهذا مخالف للتقدم المشهور التي ذكرها كما اشرنا اليه فلا يرد في هذا المقام ان تقدم المهية بالذات على الوجود لا يدخل في شيء من التقدمات اذ لا مجال ههنا الا للتقدم بالطبع ما فيه التقدم فيه الوجود على ما سيجيء وصرح به الشيخ ثم يتوجه ان يقال المهية المعروضة لما تقدمت بحسب الذات كما اعترف به ففي هذه المرتبة التي تقدم على الوجود وبحسبها يلزم ان لا يكون موجودة ولا معدومة في الخارج فيلزم ارتفاع الوجود الخارجي عنها في هذه المرتبة وهل هذا الا ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة على ما سيجيء مفصلا انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج لم يصح انضمام وصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع الوصف لا يتوهم من ظاهر هذه العبارة ان وجود الموصوف مقدم على الاتصاف مطلقا سواء كان من قبيل الانضمام او الانتزاع اذ قد مر وسيجيء ايضا انه لم يقل بقاعدة الفرعية بل يقول بان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له وارادوا بالاستلزام امتناع الانفكاك ان مع التعية كما يعترف به في بحث الجعل وكان قوله ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف اشارة الى ما ذكرنا ولكن فيه نظر حكمي وجه النظر على ما نقل عنه ان الهيولى طبيعة جنسية وما لم ينضم اليه لم تحصل فكيف يتصور تقدم تحصلها على انضمام الصورة اليها

والعدم الخارجي

في ظرف الاتصاف

صورة

الوجود على التحصيل وهذا اجمال لما ذكره فيه كيف وسيجئ في كلام الشيخ على ما نقلنا ما يشعر
بتقدم الوجود على التحصيل والتشخص حيث قال الحيوان مأخوذا بعوارض هو الشئ
الطبيعي والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجوده اقدم على وجود الطبيعي
تقدم البسيط على المركب وهو الذي يختص وجوده بانه هو الوجود الالهي
لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة و
عوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية
وقال ايضا هناك ولقد كررنا في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الشخصية
والكلية تقدم البسيط على المركب وتفصيل المقام ان الهيولى تتصف بالصورة
الشخصية وبماهية الصورة وكل من الاتصافين انما هو بحسب الخارج
ووجود الهيولى في نفسها متقدم على الاتصافين ومتأخر عن وجود صورة
المأخوذة من حيث هي ولكن كان متقدما على وجود الصورة الشخصية و
على الطبيعة الشخصية من حيث الوجود واللازم تقدم الوجود الطبيعة من
حيث هي ولا اف دفيه على ما نقلنا انفا وعند هذا اظهر معنى قولهم الهيولى
يحتاج الى الصورة في الوجود والصورة يحتاج اليها في التشخص وما ذكر
الاستاد في معنى هذا الكلام مأخوذ في الى كلمات وقد تكلمنا عليه في
تعليقاتنا عليها فان اردت الاطلاع على زيادة البسط والتفصيل
فعليك بالرجوع اليها والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة
من حيث انها صورة ما اقول سيجئ ان كل صفة من شأنها الوجود العيني
فاتصاف الموصوف به انما هو بوجود الصفة فيه وجودا عينيا ولا
شك ان الصورة صفة عينية فلا يمكن اتصاف الهيولى بها في الذهن
وايضا لو اتصف الهيولى بها في الذهن وقد اتصف بها في الخارج
ايضا وكانت الصورة من لوازم الماهية فيكون اعتبارية لما
سيجئ ان لوازم الماهية امور اعتبارية ولما كان في الاخير مجال

اللهم الا ان يقال ان الهيولى تتصف بالصورة اتصافا ذهنيا اعتباريا
بحيث لا يترتب عليه الآثار فان ذلك جائز على ما سيجئ وقد يتوهم ان الاتصاف
في الذهن الاعتباري كيف يصير سببا لوجود الهيولى في الخارج مع ضرورة
ان هذا الاتصاف ليس في المبادي العالية ووجود فيكون الهيولى قد تصورت
معناه ان الهيولى صارت ذات صورة ما في الذهن فوجدت في الخارج وبعد
في الخارج فصارت ذات صورة معينة وقوله واما ثانيا فنقض للدليل المذكور
بانه يلزم منه عدم اتصاف الماهية بالوجود مطلقا وقد كان ذلك الوجود اما
في اذهاننا وهو تبطل او في ذهن آخر لم يرد به ان اتصاف الماهية في ذهن
زيد مثلا بالوجود يتوقف على الوجود في ذهن عمرو حتى يتوجه ان اتصاف الشئ
بالشئ في كل ظرف يتوقف على وجود الموصوف في ظرف الاتصاف بل اراد ان
اتصاف الماهية بالوجود في ذهن زيد مثلا انما هو في ذهن عمرو ويتوقف
على الوجود في هذا الذهن وحاصل ان ظرف الوجود غير ظرف الاتصاف
بذلك الوجود والاتصاف في كل ذهن بالوجود في ذهن آخر يتوقف على الوجود
في ذهن كان ظرفا للاتصاف وهكذا ولا يخفى ان هذا انما يتم لو كان
المراد من قولهم ثبوت الشئ للشئ يتوقف على ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف
ان ظرف الاتصاف ظرف لنفس ثبوت المثبت له واما لو كان المراد ان
ظرف الاتصاف ظرف لاتصاف المثبت له بالثبوت فلا لكن الحق
هو الاول لان اتصاف الجسم بالبياض مثلا في الخارج موقوف على وجود الجسم
في الخارج ولا يتوقف على ثبوت الوجود للجسم في الخارج لا يقال قوله فاذا
توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق يدل على ان
ما يتوقف عليه الاتصاف بكل صفة هو الاتصاف بالوجود لا نفس
الوجود فقط لانا نقول نعم لكن الكلام في ان الاتصاف بكل صفة في
طرف لا يتوقف على الاتصاف بالوجود في طرف ولا يخفى ان ما
ذكره لا يدل عليه ثم لا يرد على قوله وان كان بين الوجود ترتب

ان الترتب بين الوجودات يكفي لبيان استحالة تحقق تلك الاذهان اذ ترتب
الوجودات يترتب الاذهان ترتبا بالوجه ومثل هذا الترتب يكفي لتحقق امتياز
منها بالاولية والثانوية واجراء برهان التطبيق فيها لان تلك الوجودات
لما كانت اعتبارية لم تحقق بالفعل الا المتناهي منها فلم يتحقق الترتب
الا بين اذهان متناهية من جملة الغير المتناهية ثم يرد عليه ما اورده
في بعض تعليقاته انا اذا اسقطنا واحدا من تلك الجملة كان الباقي جملة
غير متناهية ويكون الجزء الجملة الاولى ثم اذا اسقطنا واحدا من الجملة
الثانية كان الباقي ما هو الجزء الجملة الثانية وكانت غير متناهية ايضا وهكذا
حتى يلزم ترتب الامور الغير المتناهية ولا يتوهم ان تحقق تلك الجمل الغير
المتناهية التي كانت اجزاء للجملة الاولى يتوقف على الاسقاطات
الغير المتناهية ولا يمكن اعتبارها كلها لان تحقق الكل واجزائها لا يتوقف
على الاسقاط بل الاسقاط انما هو للاطلاع فتامل وههنا شيء اخر
وهو ان ثبوت الوجود الخارجي للذهن الاول من تلك الاذهان بناء على
المسئلة الفرعية يتوقف على ثبوت وجود اخر له ولا يتصور ان يكون ذلك
الخارج فلا بد ان يكون في الذهن فيتوقف على وجود هذا الذهن الثاني
في الخارج لان اتصاف الذهن الاول في الخارج بالوجود يتوقف على
وجوده في الذهن ووجوده في الذهن الثاني يتوقف على الوجود
الخارجي لهذا الذهن اذ ما لم يوجد شيء في الخارج لم يصر ظرفا لوجود شيء
فيه وتنقل الكلام الى اتصاف الذهن الثاني بالوجود في الخارج
وهكذا وعند هذا يظهر الترتب بين الاذهان وجوابه ان مبنى هذا
الكلام على ان موجودية الاشياء باتصافها بالوجود واتصافها وليس كذلك
كيف واتصاف الوجود انما هو في الذهن وفي المبنى بالفرق
انه ليس لمقصودنا وجود زيد دخل في موجودية زيد بل الموجودية الا...

وا لوازمه

مر ورث ان ما لم يوجد

بتاثير الفاعل او بصحة انتزاع الوجود على ما مر به الاستاد وح وعند
هذا لا يلزم من توقف اتصاف الذهن الاول بالوجود الخارجي على شيء ان
توقف موجوديته عليه بل يمكن ان يتحقق اتصاف هذا الذهن بالوجود الخارجي
في هذا الذهن واللازم تقدم الشيء الموجود على اتصافه بالوجود والاتصاف
فيه على ان الترتب انما يلزم بعد اعتبار جميع الوجودات الذهنية والاتصافات
العقلية والعقل لا يقدر عليه فتامل وبما ذكرنا اندفع ايضا انه اذا نقل
الكلام الى الذهن الذي يتقدم على الاذهان ولا يتقدم عليه ذهن يندفع
تلك المرات من الاجوبة اذ لا بد قبل هذا الذهن ذهن اخر وهو خلاف
الفرض فتامل وقوله لكن اذ خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي ليس المراد
منه ان الوجود الذهني قد يتحقق في غيره كالعلم الحضوري حتى يتوجه انه غير
مطابق للواقع بل المراد منه انه لما كان الوجود الذهني مخصوصا
بالعلم الانطباعي ولم يتحقق في غيره هذا اذا قلت على قوله اذ لا يمكن
ان يقال ان اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافه قبله
بالوجود ان اللازم منه ان يكون الاتصاف بالمطلق مسبوقا بالاتصاف
بالخاص ولا محذور فيه اذ لا يلزم منه ان يكون الاتصاف بالمطلق
مسبوقا بنفسه اما اولا فلان اتصاف الجسم باللون بواسطة
اتصافه بالبياض مثلا فان حمل الحال على الشيء بواسطة حمل اخر فلان
سواء كان الحمل مواطاة او اشتقاقا فان حمل الملون على الجسم
بواسطة حمل الابيض عليه واما ثانيا فلجواز ان يكون الوجود
المطلق عرضيا لافراده ولا شك ان الاتصاف بالمعروض
متقدم على الاتصاف بعارضه كما ان وجود المعروض في نفسه
متقدم على وجود العارض في نفسه قلت لو كان الاتصاف
بالمطلق مغايرا للاتصاف بالخاص مسبوقا به لزم ان يكون
الماهية موجودة بوجودين المطلق والخاص هف بل الاتصاف

ن

نقل المعقول في المنقول ٤

وهو ان اتصاف شيء بصفة قد يكون باعتبار ان هذا الشيء في الخارج او في الذهن
بحيث انتزاع الصفة منه وانما كان الكلام مبنيا على هذا الاصل
لانه لا شك انه كما يصح انتزاع الوجود الخاص عن الماهية يصح انتزاع المطلق
عنها من غير نظر الى خصوص الفرد وقد قرر ان هذا هو الاتصاف
وتوضيح ما افاده في التحقيق ان اتصاف الماهية بالوجود المطلق ليس
مثل اتصاف الجسم بالبياض بان يكون مصداق الحمل فيه الجسم والبياض القائم به
بل ليس في الخارج ههنا سوى الهوية العينية وهي مصداق الحكم ومطابقه
ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به فاتصاف الماهية
بالوجود انما هو في ملاحظة العقل واعتباره لكن لا على وجه الاختراع
والتعمل كما اختاره السيد بل على وجه يطابق نفس الامر وذلك لان
الاتصاف في ظرف عنده ينقسم ثلثة اقسام احدها ان يكون الموصوف
والصفة موجودين بوجودين متغايرين في الظرف المذكور كالجسم والبياض
ثانيها ان لا يكونا موجودين في الظرف المذكور بل يكون
الموصوف وحده موجودا فيه لكن بحيث يتقدم تحصل الموصوف
في ذلك الظرف على الصفة ومن هذا القبيل حمل العمى على زيد وحمل
الكلية على الانسان وثالثها ان يكون الموصوف وحده موجودا
ولا يكون الصفة موجودة فيه بالوجود المغاير له لكن لا بحيث يتقدم
تحصله في هذا الظرف على الصفة ومن هذا القبيل حمل الذاتيات وحمل
الوجود وجميع هذه الاقسام من قبيل الاتصاف بحسب نفس الامر عنده
صرح به فيما بعد ولما كان تحقيق البحث يتوقف على الاطلاع به فحري
بان نذكره قال فيما بعد لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية
ونظايرها بحسب الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف بالوجود
والعمى بحسب الوجود الخارجي اذ الوجود اشترطان للاتصاف كما هو

يصح م

التحمل خ

ولذا قال في تلك الحاشية الى هذه نشاء وبها تظاهرها منه رحمه

عليه حتى

عليه حتى تحمل العلماء تقول وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار
فوقا او اعمى لكن في نفس الوجود بين اشكال كما مر اليه اشارة اذ كون الشرط
في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف متقدما على الاتصاف ظهر ان الاتصاف
بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود
في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفى
بمجرد كونه منتزعا عن الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف
بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج فالوجه
كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود
ان يكون في ذلك النحو من الوجود غير مخلوط بذلك العارض وظاهر ان
الماهية في الوجود الخارجي مخلوط بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في
نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا مخلوط به بحسب نفس الامر لكن
للعقل ان يأخذه غير مخلوط بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار
معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود
ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر لا يقال
هذا النحو من الوجود متقدم على سائر الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم
الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه والاتصاف
بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم انتهى وعلى ما ذكرنا
فتحقيقه جواب على رايه ولا يصلح جوابا عن قبل الشارح ومن كيده وحذوه
حذو من يقول بقاعدة الفرعية ويمكن توجيه الكلام على هذا الراي بانه لما كان
اتصاف الماهية بالوجود باعتبار العقل فما لم يصفها العقل بالوجود لم
يكن متصفة به وح يلزم على قاعدة الفرعية تحصل الماهية قبل ان يصفها
العقل بالوجود والمحذور فيه لان تحصل الماهية ليس باتصاف الماهية

مخلوطا بحسب نفس الامر كذا

بالوجود بل بتأثير الفاعل اياه فلا كلام فيه لانه لا يجوز اتصاف الماهية بالوجود
لوجوه اربعة الاول انه يلزم ان يكون الماهية في الذهن بغير موجودا
خارجيا الثاني انه يلزم اذا لم يكن الماهية متصفة بالوجود الخارجي في
الخارج كان الوجود الخارجي مسلوبا عنه في هذا الظرف الثالث
انه يلزم توقف موجودية الماهية في الخارج على تعقل ذلك الشيء ووجود ماهيته
في العقل الرابع انه اشتهر منهم ان تأثير الفاعل في الاتصاف بالوجود
فيلزم توقف التاثير على تعقل الماهية وحصولها في الذهن وهذا ايضا
خلاف المذهب لارائهم لان التاثير في المعلول الاول حصل اولا
ثم حصل الوجود الذهني لان علم الواجب بعين ذاته ولا اثر ثم
للصور العلمية فيه عندهم لانا نجيب عن الثلثة الاول بان مبناها
على توهم ان تحصل الماهية بالاتصاف بالوجود الخارجي وليس كذلك
كما قررنا ان تحصلها انما هو بتأثير الفاعل اياها وعن الرابع
بان هذا الايراد وارد على من قال بان اثر الفاعل هو الاتصاف
سواء كان الاتصاف ذهنيا او خارجيا ضرورة ان التاثير لا
يتعلق بالمعدوم المحض فلا بد له من تحقق اما في الخارج وانه باطل
لما تقرر عندهم ان الاضافات غير موجودة في الخارج او في الذهن
فالمحذور لازم اذ لا كان ثبوت الحيثية لها في الذهن آه
اقول اعلم ان كلام السيد المحقق قدس سره بظاهره يحتمل وجوها
ثلثة الاول ان يكون الوجود قائما بالماهية المعروضة لتلك الحيثية
العارضة في الذهن والثاني ان يكون قيام الوجود لها مشروطا
بالحيثية العارضة في الذهن الثالث ان يكون الوجود قائما بالماهية المحيثية
بالحيثية المذكورة بمعنى ان قيام الوجود بها في ظرف عروض الحيثية

لها وظرف

لها وظرف عروضها هو الذهن فظرف القيام ايضا ليس الا الذهن
اما المقدمة الاولى فلان معنى قيام الوجود بالماهية من حيث هي عند المحقق
ليس الا هذا واما الثانية فلان عروض الحيثية للماهية لو كان في الخارج
لكان مشروطا بالوجود الخارجي بناء على القاعدة الفرعية مع ان عروض
الحيثية للماهية متقدم على عروض الوجود الخارجي فيه وثم اقول لا يخفى
انه على الوجهين الاولين يتوجه المنع الذي ذكره الشارح واما
النقض بالعوارض الخارجية فلا يرد على شيء من الوجوه الثلثة لان مدار
الكل على ان عروض الحيثية بالقياس الى الوجود والعدم انما هو في الذهن
وهذا لا يتم في العوارض الخارجية لان الجسم لا بشرط البياض واللابياض
موجود في الخارج بوجود سابق على وجود البياض فهو في تلك المرتبة
متصف بالحيثية بالقياس الى البياض وعلى ما قررنا الوجه الثالث ظهر
اندفاع المنع عنه ايضا وكان بناء كلام الشارح على توهم ان عروض الحيثية
سواء كانت معتبرة بالقياس الى الوجود والعدم او بالقياس الى
العوارض الخارجية في العقل لا غير لان تلك الحيثية [illegible] والاطلاق
والكلية فاورد النقض بالعوارض الخارجية وحمل كلامه قدس سره على
احد الوجهين الاولين فاورد المنع ثم لما كان المحمل الصحيح لكلامه قدس
سره هو الثالث الذي يندفع به المنع والنقض معا حمل عليه الاستاد
واراد بقوله فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن ان الماهية
المعروضة لتلك الحيثية من حيث كونها معروضة لها لا يكون الا في الذهن
واراد بقوله فلا يثبت لها من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن
ان ما يعرض لها من حيث يعرض لها الحيثية انما يعرض لها في الذهن و
الى ما ذكرناه وانما اورده بهذا رعاية لظاهر تقريره قدس سره و
اراد بقوله لا يعرضها من حيث انها جزئية ان عروضها لها ليس من حيث

لان الجسم لا بشرط البياض اي فان الجسم لا بشرط البياض لو كان موجودا في الخارج
بوجود سابق على وجود البياض وعروضه فيكون عروض الحيثية له في الخارج
ثم صرح بالمنع في الحاشية الثانية وبين الفرق بين الوجود والعوارض
الخارجية واراد بقوله فهي من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج ان الماهية
من حيث كونها معروضة لتلك الحيثية غير موجودة فيه بقوله فلا يثبت لها
من تلك الحيثية معناه فلا يثبت لها من الجهة المذكورة اي من حيث كونها
من حيث هي غير موجودة في الخارج او من حيث كونها غير موجودة في الخارج
الا بالوجود والعارض فالحيثية ههنا بمعنى الجهة والعلة وعبر عن الحيثية المذكورة
بقوله حيثية كونها لا موجودة ولا معدومة وهذه العبارة يشعر بان
المراد من الحيثية التجريد اي الاخذ بشرط لا شيء وقد قرر ان المراد الاخذ
لا بشرط شيء على ما صرح به ولعل المراد بكونها لا موجودة ولا معدومة
كونها غير مشروطة بالوجود ولا بالعدم وانما عبر عن المقصود بهذه العبارة
اشعارا بان الماهية في مرتبة عروض كونها غير مشروطة بالوجود ولا
بالعدم يعرض لها كونها لا موجودة ولا معدومة لان تلك المرتبة هي
مرتبة تقدم المعروض على العارض وتوجيه ارتفاع النقيضين بحسب
المرتبة ان نقيض الوجود في مرتبة سلب الوجود في تلك المرتبة على ان
يكون المرتبة ظرف الوجود الوارد عليه السلب واذا جعلت ظرفا للسلب
الوجود اي العدم لم يصح لان تلك المرتبة مرتبة علة الوجود فكما ان
الوجود لم يكن في تلك المرتبة والا لكان الشيء علة لنفسه كذلك عدم
لا يكون في تلك المرتبة والا لكان الشيء موقوفا على نقيضه حيث
انه معلوم بالبديهة ان لا يتحقق علاقة العلية بين الشيء ونقيضه
وقد يقال لو تحقق عدم المعلول في مرتبة وجود علة الوجود لتحقق وجود
الشيء في مرتبة عدم علة الوجود فيلزم ان يكون حركة المفتاح في مرتبة

ارتفاع

عدم حركة

عدم حركة اليد موجودة بحث واراد بالبعض في قوله والامور التي ليس
بينها علاقة التقدم والتأخر والمعية ليس لبعضها في مرتبة الآخر وجود
ولا عدم اي بعض كان اي ليس لشيء منها في مرتبة الآخر وجود ولا عدم
اصلا وهذا بخلاف الامور التي بينها علاقة المعية بان يكونا معا في
عليه شيء واحد او في معلولية شيء واحد فان كلا منهما موجود في مرتبة
وجود الآخر معدوم في مرتبة عدم الآخر بخلاف الامور التي بينها علاقة
التقدم والتأخر فان المتأخر وان لم يكن موجودا في مرتبة وجود
المتقدم اذا كان التقدم باعتبار الوجود ولا معدوما في مرتبة
عدمه ان كان التقدم باعتبار العدم لكن المتقدم يكون موجودا في
مرتبة وجود المتأخر او معدوما في مرتبة عدمه لزم الدور وقد
يقال ايضا ان كان المراد بمبدأ الآثار ان يكون المتصف به مؤثرا
فاعلا بالنسبة اليها انتقض بالوجود الخارجي للهيولى لما تقرر عندهم ان
الهيولى ليست فاعلة لشيء وان اريد ما هو اعم منه انتقض بالوجود الذهني
للعلة الغائية ويمكن ان يجاب بان المراد الاول لكن يراد بمبدأ
الآثار الخارجية ما يكون من شأنه لنوعه ان يكون الموصوف به
فاعلا فيه خلل وجود الهيولى اذ من شأن نوع الوجود الخارجي ذلك
وبما ذكرنا من ان المراد بمبدأ الآثار ما يكون من شأن نوعه ذلك
اندفع المناقشة بلزوم الدور والنسبة ايضا وان كان يندفع ايضا
بان يراد ما يكون من شأن نفسه ذلك ولا ينتقض بعدم العلة
بالنسبة الى عدم المعلول اذ التحقيق ان لا تأثير للعدم ولا يكون العدم
مبدأ الآثار بل تأثير العدم راجع الى نفي تأثير الوجود وعلى ما مر من
الاشارة اليه فليتذكر والمناقشة هي ان تقرر لا معنى للانشاء
الخارجي الا ترتب الشيء باعتبار الوجود الخارجي ولما كان

ثم

فان المتقدم وان كان موجودا في مرتبة وجود المتأخر اذا كان التقدم باعتبار الوجود ومعدوما في مرتبة عدمه ان كان التقدم باعتبار العدم لكن المتأخر لم يكن موجودا في مرتبة وجود المتقدم او معدوما في مرتبة عدم كذا في نسخة

من شأن نوعه ان

هذه الدعوى غير بين او ما يمكن للمصنف منعها عن عرض الايراد والتنبيه عليها بانه
ثم لو كان منشأ الحكم آراد بالذهنية ما ليس خارجيا فلا يرد لزوم
المصادرة ولو كان منشأ ذلك لاندفع ايضا ما قيل انه لا يلزم كذب الحقيقية
التى الكفر عنوانه فى الخارجية مثل كل موجود خارجى كذا لكن ليس كل الا ان
الحقيقية لم يرد بهذا المعنى وللمناقشة مجال وقوله فى حاشية الشرح
وهو مناف لما سنذكره الخ من ان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل
منهما قضية حقيقية صادقة محل تأمل اما اولا فلان لكن ان يحمل الحقيقية
فى هذا التوجيه على غير ما حمله اولا واما ثانيا فلان له ان لا يجبر الكليات
بل جزئيا ويكفى فى جزئيتها صدق الحكم على الافراد الذهنية فقط ورد
على التوجيه المرضى عنده ان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية
الحقيقية بهذا المعنى مبنى على انهم ذهبوا الى الوجود الذهنى او
نحوه وبنوا اعتبارهم عليه وانت تعلم ان اعتقادهم وذهابهم
ليس دليلا بل الكلام فى طلب علة ذهابهم اليه وبما قررنا ظهر ما فى توجيه
الاول من الشرح وكذا ما فى ذهاب المحققين من ان انهم اعتبروا الدائمة
بعد اعتبار الضرورية مع ان عندهم ان الدائمة لم ينفك عنها الضرورة
الا ان الدائمة اعم منها بحسب المفهوم وجعلوا الاعمية بحسب المفهوم كافية
هناك فى اعتبار الدائمة بعد الضرورية فلم لا يكون اعمية الحقيقية
بالنسبة الى الخارجية بحسب المفهوم كافية فى اعتبارها على حدة وقوله
بالكلية اشارة الى انه يرتفع الحقيقية مطلقا لا خصوص الموجبة
الكلية فلا يصدق السالبة هذا خلف اقول فى هذا التفريع
نظر اذ من قال بان صدق الايجاب يقتضى وجود الموضوع يقول
لو كان المعدوم ممتنعا فيكذب الموجبات كلها ويصدق سوالبها
وكما يكذب الموجبة الكلية السالبة المحمول ويصدق سالبتها

يكذب الموجبة المحصلة ويصدق السلب البسيط واخرج عن ان يكون
محمولا ولو سلم انه لم يخرج فنقول آنها اخلاق المعدوم وله الصدق نحو لها
عليها لما ان السالبة المحمول من التفصيل ضروب ثم اذ ما ذكر فى
تفسيرها وهو قولهم ما ثبت له سلب شئ وما هو الا من ان الربع ويحمل
ذلك السلب على الموضوع يدل على ان محمول السالبة المحمول يشتمل
على امر زائد على محمول المعدولة وهو النسبة السلبية فالفرق بينهما ان المحمول
ليس بالاجمال والتفصيل اذ الفرق بالاجمال والتفصيل انما هو بحسب
الملاحظة لا بنفس المفهوم وهو تحمل كلامه على الظاهر ولم يبنه على فساد
بل مشى اثره والمحمول الذى يعتبرونه لا محالة شئ ذهنى لا يتوهم
المناقضة بين هذا وما ذكره من ان الربط الثبوتى يقتضى ذلك ولا مدخل
لخصوصية المحمول فى ذلك وهو ظاهر يمتنع على الموجود والمعدوم اراد بالموجود
الخارجى وبالمعدوم المعدوم الخارجى كما هو الظاهر وهذا على تقدير ان يؤخذ غير
عادل بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة وقوله او لا يمتنع الا على الموجود مبنى على انه
بمعنى عدم الملكة اذ قد يعتبر من قبيل العوارض الخارجية كالعمى وفى
عندى ان المساواة بينهما بحسب الوجود مسلم ليس المراد ان هذا الحكم مختص
بالسالبة المحمول ولا يجرى فى المعدولة كيف وقد عرفت ان السالبة المحمول
والمعدولة وكان المعدولة على حدة ولا ان المساواة بينهما يتحقق بالتفصيل الذى
ذكره حتى يرد ان السالبة المحمول الخارجية وان السالبة الخارجية
عندهم ولا يثبت ذلك بما ذكره بل لم يصح عنده ذلك هذا الغير رد عليه
انما اذ الحكم فى القضايا السالبة على افراد العنوان التى لم يتحقق فى نفس
الامر اصلا كقولنا شريك البارى والنقيضين المجتمعين مثلا يصدق السالبة
دون الموجبة السالبة المحمول وان لا يلزم تحقق افرادهما بحسب نفس الامر
ضرورة ان صدق الموجبة المحصلة يستدعى وجود افراد العنوان

المعنى وهو ان يكون الحكم فيها على جميع ما هو فرد العنوان سواء كانت منحصرة في فرد الاعراض او لا وسواء كانت ممكنة التحقق فيها او لا بل فرضيا صرفا مسلم عند الكل بنا على ان ملك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع اذ بعضهم ذهب الى انها حملية صورة شرطية بحسب المعنى وبعضهم الى انها حملية حقيقية لكنها حملية فرضية مساوية للشرطية والجواب كما اشار اليه في الحاشية الجديدة ان المدعى المساواة بين الطبيعتين السالبة والموجبة السالبة المحمول لا المساواة بينهما مطلقا ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف وعلى ما نقلنا يكون حاصل السؤال المقصد بقوله فان قلت آه ان المساواة بالمعنى الذي قررت لا بد في النقوض الموردة على قواعدهم فيلزم ورودها فاجاب بانه يمكن دفعها بوجه آخر وهو ان يؤخذ الموجبة حقيقية وقد عرفت المراد من الحقيقية ههنا وهو الذي ذكره الشارح في التوجيه الثاني للكلام المصنف فان قلت هم صرحوا بانه لا بد في الحقيقية من ان يكون الحكم فيها على الافراد التي يمكن صدق العنوان عليها حتى يصدق كلية فالحقيقية التي اعتبرتها لا يصدق كلية فلا يندفع النقوض لان دفعها موقوف على صدقها كلية فالجواب انه يمكن تصحيح صدقها بتخصيصات اخر غير ما ذكروا بان يقيد افراد الموضوع مثلا بان لا يكون منافيا للمحمول الشارح

هذا جواب عن استدلال المنكرين آه وقرر وهذا الاستدلال مبني على مقدمتين مسلمتين عند القائلين بوجود الاشياء في الذهن احديهما ان كل متصور فهو موجود ذهني وثانيتهما ان الموجودات الذهنية قائمة بالذهن كما قرروا به فلا يرد النقض بوجود الاشياء في الزمان والمكان بل بوجود الاشياء في الخارج ايضا وقوله و اورد معناه يقول من الراس اي الشارح وكذا اتصافها بالبرودة آه وايضا اذا لم يكن هناك اتصاف كما قرر فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واراد بقوله فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ان الحرارة

باعتبار الوجود العيني يمتنع حصولها في الذهن ولهذا قال فلم قلتم ان الذهني كك اي الحرارة باعتبار الوجود الذهني يمتنع حصولها في الذهن وتضادها البرودة الذهنية كما قرره صاحب هذا الجواب في العلم حيث قال في حاشية المطالع العلوم قد يوجد في الذهن بذواتها كما اذا تعلقت علما مخصوصا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن وقد يوجد فيه لا بذواتها لكن بصورها كما اذا تصورت علما قبل ان تتعلمه ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه الثاني فهو باعتبار الوجود الثاني ظله باعتبار الوجود الاول ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود الذهني الى الخارجي انتهى قيل يمكن ان يوجه كلامه قدس سره بوجه آخر وهو انه لما ثبت المعترض بالعوارض الخارجية اجاب بما ذكر ونقل الجواب منه اذ ثبت بلوازم الماهية فلا يحتاج الى ارتكاب التأويل في كلام قدس سره لكن الاول اوفق منه وتفصيل هذا المقام حاصلا على ما فهم من الحاشية الجديدة ان منشأ الاتصاف هو الوجود في نفس الامر فيما ينتزع عنه سواء كان في الخارج او في الذهن لا الوجود في الذهن بمعنى قيامه به وغرضه من هذا الكلام دفع سؤال ربما يورد ههنا بان يقال لا شك ان عند تصور الاربعة يكون الزوجية موجودة في الاربعة بعينها اي لا بصورتها ومع ان هذا الوجود ليس في الخارج يكون في الذهن فيلزم ان يكون الزوجية موجودة بعينها في الذهن وقد عرفت انه مناط الاتصاف فيلزم المحذور وحاصل الجواب ان مطلق وجود الصفة بعينها في شيء لا يوجب اتصاف ذلك الشيء بها بل الموجب للاتصاف هو وجود الصفة في نفس الامر فيما ينتزع عنه والزوجية انما ينتزع من الاربعة الموجودة في الذهن لا من الذهن وانت خبير بان هذا الجواب لم يدفع الايراد عما ذكره في اصل الحاشية اذ

للزوجية بالنسبة الى الذهن على ان صحة الانتزاع هي الاتصاف كما صرح به فيما قبل
فيرجع الكلام الى ان موجب الاتصاف هو الوجود في الموصوف لا في غيره فان
قيل فرق بين الحصول للشيء وبين الحصول في الشيء والاول سبب للاتصاف
وهو الذي للزوجية بالقياس الى الاربعة دون الثاني وهو الذي لها
بالقياس الى الذهن قلنا هذا عين الاتصاف والكلام ثم بالعيان
ثم يمكن ان يقال لا شك ان الزوجية قائمة بالاربعة قياما حقيقيا بالذات
ومعلوم ان ذلك قيام ذهني ولا يمكن ان يكون لها قيام حقيقي بالذات
بالذهن ايضا بالضرورة بل يكون قيامها به قياما بواسطة الاربعة
ثم نقول المعتبر في الاتصاف والموجب له هو القيام بالذات دون
ما هو بالواسطة ولهذا لم يتصف الجسم بالسرعة ويتصف الحركة بها ولكن
محل كلامه رد على ذلك فتدبر هم صرحوا بقيام الجواهر اي صورها في
الذهن به فلم يندفع الاشكال الاول اذ يلزم اتصاف الذهن بتلك
الجواهر وكذا بالاعراض اي صورها فيه اذ لا مجال لتوهم كون الاعراض
اي صورها في الذهن ليس قائمة به مع كون الجواهر اي صورها فيه قائمة به وكذا
الثاني وهو ظاهر لا يقال انما يندفع الاشكال الاول لو كان غرض
الشارح دفع الاشكال من قبل الحكماء القائلين بالوجود الذهني حيث
يجب رعاية ما ذهبوا اليه واما اذا كان مقصوده الجواب عما
استدلالهم بحسب الواقع فلا لانا نقول قد اشرنا الى ان هذا الاستدلال
مبني على مقدمات مسلمة عند القائلين بالوجود الذهني فكان الزاما
لهم والا لم يتوجه كما قرر على ما حققه من ان ذلك الاولى
قائما به هذا وان كان قد مر انفا لكن ذكره ههنا للتنبيه على غفلة
الشارح عما نقله وجود الامر الثاني في الخارج ثم وما وقع
في بعض عبارتهم من ان العلوم من الموجودات الخارجية مبني على
ان المراد بالوجود الخارجي ما يشمل وجود الشيء بنفسه في الذهن

غير از

لم يلزم

على ما يستفاد من كلام المحقق الشريف واما على انه من مقولات القول
بالشبح والمثال على ما صرح به بعض الافاضل ومع قطع النظر عن ذلك
نقول لا شك ان منع مقدمة لا ينافي تصريحهم بها ولا يكون في
غرضه ان هذا المنع من قبلهم حتى يقال لعل المراد من اورد الاشكال
اورده على ما قرر جوابه لم لا يجوز ان يكون عندهم اياه كيفا على
سبيل المسامحة فيه نظر لانه لو كان عندهم اياه كيفا على سبيل المسامحة
فكونه قائما بالذهن يكون على سبيل المسامحة ايضا الا ان يراد القيام
الذهني واعتبار كون الشيء كيفا القيام الخارجي وكذا كونه عرضا فان صورة
النار لا يكون صورة لعدم تقوم الذهن به ولا يكون داخلا في مقولة
الاضافة ولا الانفعال اذ ليس مقصوده ان جعلهم اياه كيفا
مسامحة بناء على انه من مقولة الاضافة او الانفعال بل مقصوده
انه لا يكون عرضا اصلا بناء على ما تقرر عندهم ان الجوهر والعرض
انما هي بالقياس الى الوجود الخارجي وصورة الحيوان باعتبار الوجود
الخارجي يكون موجودة لا في موضوع لان وجودها في الذهن عنده
ليس وجودا خارجيا على ما قرر انفا ولهذا قال وتشبيه الامور الذهنية
بالامور العينية وبناء ما ذكره من النظر على هذا ايضا واذا كان
كذلك تهدم بنيان ما ذكره من انهم صرحوا بقيام الجواهر اي صورها
في الذهن به وصرحوا بعرضيتها وهو ظاهر وكذا ما ذكره بقوله ولذلك
زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت في الخارج وصرحوا بان
للماهيات اه ضرورة ان المراد بالموجود في الموضوع عنده
على ما اختاره هو الموجود فيه بالوجود الخارجي والصور العلمية غير
موجودة في الذهن بالوجود الخارجي عنده فلم يحتج الى قيد اذا في

رضاع م

توقيف الجوهر وتحقق المنافاة بين الجوهرية والعرضية ضرورة امتناع الموجود
في الموضوع والموجود لا في الموضوع بالقياس الى وجود واحد فلابل فيه
اعلم انه لما كان اجتماع وصفي الكلية والجزئية والمعلومية والعلمية متغائر
الجهات والاعتبارات الظاهر ادسبيل اليه في الحاشية الآتية حيث
قال فاما لانم ان الوجود والمهية المعلوم متحققان في الذهن مكتنفة بالعوارض
الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون ملاحظة العوارض لم
يتعرض لها في دفع الاشكال واجتماع الوجود الخارجي والذهني في الذهن
للصورة العلمية قد منعه فلم يبق الا اجتماع الجوهرية والعرضية ولهذا
جعل منعه مدار الدفع الاشكال فكتب على قوله فيشكل قوله لم لا يجوز
ان يكون عندهم ايضا كيفا اه   فانا لانم ان وجود المهية اه
اقول ان المسلم هو الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واما الفرق
بالذات فغير مسلم وليس غرضه ايراد المنع على ما ذكره في جواب الاشكال
بل ان ما ذكره في دفع الاشكال عنهم لابد ان يكون مذهبا لهم على
ما اشار اليه بقوله وبالجملة ما ذكرتموه احداث مذهب ثالث فالمنع
متوجه   الشارح في الحاشية ثانيا نقول اذا لم يفرق بين الحصول
والقيام فيه بحث اما اولا فلانه لو كان الاشكال هو الذي قرره
في الحاشية فكما لا يندفع عن القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
الا بالفرق بين القيام والحصول على ما فصله لم يندفع عن القائلين
بالشبح والمثال ايضا اذ نقول ليس عندهم على هذا التقدير الا مفهوم
الحيوان الذي هو حاصل في الذهن ولو مجازا وذلك الشبح الذي هو
ايضا حاصل فيه فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو واما اذا فرق
بين الحصول والقيام فنقول هذا الشبح ليس حاصلا في الذهن
حتى يكون موجودا فيه بل هو قائم بالذهن موجود في الخارج واما

ثانيا فلانه بعد ثبوت الكيفية المذكورة يندفع الاشكال من غير توقف على
الفرق المذكور بان يقال سلمنا ان كلا من الكيفية والمهية موجودة
في الذهن قائمة به لكن الاولى موجودة فيه وجودا عينيا بحيث يترتب عليه
الآثار التي من جملتها اتصاف المحل بها وكذا قائمة به قياما عينيا والثانية
موجودة فيه بالوجود الظلي قائمة به قياما ظليا على ما صرح به المحقق الزنجي و
لذا لم يترتب عليه اتصاف المحل بها اللهم الا ان يقال ليس غرضه ان
دفع الاشكال لا يحصل الا بالفرق المذكور بل انه يحصل به وان حصل
بغيره ايضا واما ثالثا فلانه معلوم بالضرورة ان كل ما قام بشي يكون
حاصلا فيه ضرورة ان القيام ليس الا الاتصاف الذي مرجعه الوجود
والحصول الرابطي فلا يكون الفرق بين تلك الكيفية والماهية المعلومة
بان الاولى قائمة بالذهن غير موجودة فيه والثانية بالعكس بل بان
الاولى موجودة فيه بالوجود العيني الاصيل والثانية بالوجود الغير
الاصيل فمدار الاشكال على ان الوجود في الذهن على نوعين وجود
اصيل كما في سائر صفات النفس ووجود غير اصيل كما في وجود الاشياء
المتصورة للذهن فيه فيرجع الى ما ذكره المحقق قدس سره   الشارح ذهب
طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان
هو لا ركا فسو الوجود على الاعراض القائمة بمحالها في الخارج كالبياض
القائم بالجسم فانه سبب لاتصاف الجسم به ضرورة تأخر النسبة عن الطرفين
وليس الوجود كذلك بل هذا التخييل والا لتأخر وجود الماهية عن ذاتها
الشارح لان المراد بالتزايد هو وكون الماهية في الوجود يعني ليس المراد
من التزايد التنوع الواحد من الكيف في الكميات وهو ان يكون المتحرك
ينتقل بها من الانقص الى الازيد فقط بل المراد مطلق الحركة
في الكم سواء كان المتحرك ينتقل بها من الانقص الى الازيد او

بان الاولى قائمة بالذهن
موجودة فيه بالوجود العيني
الاصيل والثانية بالوجود
الغير الاصيل

مبحث ان لا
تزايد ولا اشتداد
في الوجود

٤١

للمنتهي اى افراد غير متناهية من المقولة التي فيها الحركة فاما ان لا يوجد شيء من تلك الافراد في آن ما بالفعل وهو المطلوب او يكون بعضها موجودا فيه دون بعض فهذا مع انه تحكم وترجيح بلا مرجح كما لم يذهب اليه احد او يكون جميعها موجودا فيه وهو محال لاستلزامه المحذورين المذكورين اذ لا يبقى على هذا التقدير بين فردين منها فرد زماني كما توهم لانه قد فرض ان جميع الافراد الممكنة الانتزاع موجودة فيه بالفعل فلو كان بين فردين منها فرد زماني لم يكن الافراد الممكنة الانتزاع في ذلك الفرد الزماني موجودا بالفعل هف فاذا كانت تلك الافراد متتالية يلزم تتالي الآنات اذ كل فرد واقع في آن والفرد الذي يليه في آن يلي الآن الاول ويلزم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين وهو محال سواء اجتمعت الآحاد في الوجود او تعاقبت فان المبدا والمنتهي ينافي اللاتناهي بالفعل بديهة وكيف يتوهم ان الامور الموجودة الخارجية المتعاقبة من مبدا معين الى منتهى معين غير متناهية ثم لا يخفى انه كما يلزم تتالي الآنات يلزم تتالي افراد المقولة والتتالي سواء كان بين الآنات او بين افراد المقولة يلزم وحدتين احدهما انه يستلزم التركب من الجزء الذي لا يتجزى اوما في حكمه وثانيهما ان ادلة نفي التركب من الاجزاء الذي لا يتجزى يجري فيهما بادنى تصرف كما لا يخفى وايضا كما انه يلزم كون افراد المقولة غير متناهية محصورة بين الحاصرين يلزم كون الآنات كذلك ثم اعلم انه يلزم منهما محذور آخر وهو عدم انقطاع الحركة لان البديهة تحكم بان الامور المتعاقبة الغير المتناهية يمتنع حصول جميعها وحدوثها في المستقبل اذ لا يزال لا يوجد منها الا ما هو متناه على ما صرح به بعض الافاضل هذا قيل ان اراد بتلك الامور الغير المتناهية التي تحصل بالحركة فيحصر بين الحاصرين انه يلزم فرد هو اول الافراد التي حصلت بالحركة وفرد آخر هو آخر الافراد فلا نم ذلك فان الامور المفروضة حصولها بالفعل لما كان كل واحد منها في آن ليس من آن قبله ولا بعده الا ويحقق فرد

هو اول الافراد بل قبل كل فرد فرد آخر كما انه لا يوجد من آن الا وقبله آن آخر وايضا ان افراد المقولة على تقدير وجودها بالفعل يكون منطبقة على الزمان الذي يوجد فيه الآنات الغير المتناهية كما انه على تقدير وجودها بالقوة ايضا كذلك وان اراد بكونها محصورة بين الحاصرين انها محفوفة بزمانين احدهما الزمان الذي قبل الحركة والآخر الزمان الذي بعدها فلا استحالة فيه كما لا يخفى انتهى تقرير الاول ونقول على تقدير تحقق جميع الافراد الغير المتناهية بالفعل بحيث لا يبقى فرد كان بالقوة يتحقق فرد هو اول الافراد بالضرورة اذ على هذا التقدير يكون الزمان المنطبق عليها مركبا من آنات غير متناهية موجودة وتحقق فرد آن هو اول الآنات المحدودة بالضرورة كذلك تحقق هناك فرد هو اول الافراد كهذا هذا الآن نعم يتاتى هذا على تقدير كونها بالقوة اذ في قبل كل آن يوجد آن آخر وقبل كل فرد يوجد فرد آخر فتامل ويمكن ان يختار شقا ثالثا وهو ان يقال المراد بالحاصرين الفرد الذي كان في آخر قبل الحركة وما يكون بعد انتهاء الحركة اي ما منه الحركة وما اليه الحركة هذا ثم الجواب الذي ذكره ره ظاهره انه جواب بتغيير الدليل لان ظاهر كلام المستدل انه لما كان افراد المقولة لم تبق زمانا لا يمكن تقوم المتحرك بها لا انه لما كانت تلك الافراد بالقوة لم يمكن التقوم بها لا لم ان معنى الحركة في مقولة ليس ان تلك المقولة موضوع حقيقي للحركة على ما توهمه البعض حتى يكون السواد هو ان يشتد ذات السواد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد وحده واان بقي فان لم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدث فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات

دقيق ٪ ز

بالفعل ٪

هذا ٪

يكون تلك ٪

السواد بل في صفته وهو خلاف المفروض ولا ان المقولة جنس لتلك الحركة على ما توهمه
البعض الآخر وقالوا ان الاين منه ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الكيف
منه قار ومنه سيال وكذا الوضع والكم والسيال من كل جنس من هذه الاجناس
الاربعة هو الحركة فيكون تلك الحركة نوعا من ذلك الجنس وذلك لانه لا معنى
للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على التدريج ولا شك ان التغير والتبدل
ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس
كذلك فاذا كان المتبدل بالحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل
الواقع فيها هكذا حققه المحقق الشريف في مبحث الحركة وعند هذا ظهر سقوط
ما قيل فانه يفهم من كلامه في هذا الموضع حيث قال للمتحرك من مبدأ المسافة
الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه
غير مستقر تختلف نسبته الى حدود المسافة وتتعدد بحسب تعددها و
كما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدده الا بحسب الفرض عن
الدليل لو كان الحركة في الوجود يكون للمتحرك وجود واحد بالفعل مستمر من
مبدأ الحركة الى منتهاها تفرض فيه الوجودات كالاين فلا يلزم كون
المتحرك غير باق بالفعل بل موجود بالفعل بذلك الوجود الواحد المستمر
لا بالوجودات التي تفرض فيه وكذا الكلام في حركة الهيولى في الصورة
وذلك لان هذا الكلام منه انما هو على مذهب من قال ان المقولة
جنس للحركة الواقعة فيها على ما نقلناه تقرره عليه في ذلك الموضع
على ما عرفت وتحقيق المقام ان الحركة بمعنى التوسط ليس من جنس المقولة
التي فيها الحركة اما اولا فلما نقلنا آنفا واما ثانيا فلانه قد علم بالضرورة
ان المتحرك في الكيف وكذا المتحرك في الكم ليس له من اول الحركة
الى منتهاها كيفية واحدة شخصية بسيطة وكذا الكمية واحدة شخصية
بسيطة يكون بمنزلة النقطة الجوالة والقطرة النازلة وان كان

في جنس

ليس يستبعد جدا التزام كون الاجزاء المفروضة في المتصل الممتد في الخيال
مختلفة بالنوع وهذا انما كان يؤيد راي السيد السند من ان الامور المختلفة
بالنوع يصير في المركبات متصلة واحدة يكون بالقوة وان كان يخالف
المشهور على ما اختاره الاستاد من ان القسمة الفرضية انما يكون
الى اجزاء متحدة في الماهية على ما اشار اليه في حاشية التشكيك اللهم
الا ان يفرق بين الموجود الخارجي والمرتسم في الخيال فتامل فيه بل هو
امر شخصي بسيط موجود خارجي باق من اول الحركة الى انتهائها على ما قالوا
لكنها يفعل في الخيال امرا غير قار ممتدا متصلا واحدا منطبقا على الزمان
وهذا المتصل فرد ما للمقولة التي تقع فيها الحركة وافراد المقولة التي
انما يفرض فيه ونحن نقول لو وقع الحركة في الوجود لم يكن المتحقق هناك الا
الامر البسيط الشخصي وقد عرفت انه ليس من مقولة الوجود وذلك لان الامر
الممتد قد عرفت انه لم يتحقق بالفعل في الخارج وعلى تقدير تحققه في الخارج
لم يتحقق في الآنات المفروضة فلم يكن المتحرك موجودا في تلك الآنات
هف وسقط ايضا ما توهم في هذا المقام ان ذوات تلك الافراد
موجودة في الخارج بالفعل بوجود الكل كما ان اجزاء الجسم المتصل موجود
بوجوده وان لم يوجد على انها افراد متعددة واجزاء لتلك المتصل
اما اولا فلان الكل غير موجود الا في الخيال واما ثانيا فلان الكل لم يوجد
في الآنات المفروضة في اثناء الحركة واما ثالثا فلان تلك الافراد
حدود ومفروضة في ذلك المتصل لا اجزاء له فالقياس على الاجزاء
المتصل ليس بصواب بل ليس شانها الا شان الحدود المفروضة في
المسافة التي لم توجد ذواتها اصلا الا في العقل قلنا انما
انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة حاصله ان الحركة التوسطية
موجودة بالفعل وعندها يكون افراد المقولة بالقوة القريبة من

سلمنا ذلك لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون المتحرك موجودا ... بتلك الآنات الوجودية فيه ...

لذلك بل

افراد

الفعل فالفعل والقوة انما هما بالقياس الى افراد المقولة واما الحركة التوسطية فانها موجودة بالفعل على ما يدل عليه الحس واراد بعدم خلو الجسم من تلك الاعراض
والتوسط اتصافه بها اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة فان الاتصاف
بتلك الاعراض بالقوة وبالتوسط بالفعل وتوجيه منع الضرورة
ان النار مثلا ليست فاعلة للسخونة اى وحدها بمماسته بل الفاعل هو
المبداء الفياض الا انه بسبب مماسة النار يستعد الجسم المماس
لان يفيض عليه مثل الكيفية التى فيها وليت تلك الكيفية هى التى
فى النار والازم انتقال العرض ونح نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك
التوسط الذى يحصل فى نفس الامر ذلك الامر الممتد الذى هو
مقولة الحركة اذ ذلك الامر الممتد الموجود فى نفس الامر صار سببا
لاستعداد الجسم المماس للحركة بفيضان ما هو من جنس ذلك الممتد
فان الموجود فى نفس الامر كثيرا ما يصير سببا للموجود فى الخارج كما قالوا
فى الغاية وبويده ان السخونة التى يحس بها انما يحدث زمانا وقد
عرفت ان كل واحد من افراد المقولة لو وجد فانما يوجد فى الان
وحاصل ما فى الشفاء ان الحركة فى الجوهر لا يتصور الا بان يكون
هناك امر يتبدل عليه افراد الجوهر الذى فيه الحركة فالجوهر المتحرك لا
يكون صورة بل انما هيولى ولما كان فعلية الهيولى بالصورة و
فالصورة الموجودة بالفعل التى يتقوم بها الهيولى فى آنات الحركة
ان كان هو الجوهر الذى قبل الشروع فى الحركة وهو ما منه الحركة
فيلزم ان يكون ذلك الجوهر حاصلا موجودا فى وقت حصول
الجوهر الثانى فلم يكن حركة اذ قد عرفت ان الحركة يستلزم ان
يكون للمتحرك فى كل آن يفرض فرد من المقولة التى فيها الحركة لا يكون
لا يكون له قبل ولا بعد ولا يجوز ان يكون هو الجوهر الذى

اى المبداء والوسط وصار بالفعل والكلام فى الجوهر الوسط
كالكلام فى الجوهر الذى منه الحركة حتى يلزم تحقق الجواهر الغير المتناهية
بالفعل ونح يلزم تتالى الآنات وكون الغير المتناهى محصورا بين
حاصرين وحل الحركة وهو ان تميز الجوهرين المعلومين يستلزم تعددا
وكثرة فى الهيولى فلا يكون الهيولى بعد الحركة مغايرا لها قبل الحركة
وكذا الكلام فى الجواهر التى بعد الوسط فلم يكن المتحرك شخصا باقيا
من اول الحركة الى آخرها بل المتحرك فى كل آن يفرض يكون شخصا آخر
واعترض على هذا الدليل بالتوجيه الثانى بان المادة الشخصية العنصرية انما
يتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل
عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها و
اجيب عنه بان الهيولى ذاتا معينة بالفعل الا بان يتقوم بصورة معينة
والذات ذوات الكم متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شئ الى شئ
فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل متقومة
بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها لا يقال سلمنا وجوب
تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور
متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة فى الصورة لانا
نقول هى مع احدى الصور ذات محصلة ومع الصورة الاخرى
ذات متحصلة اخرى وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست
الا شيئا بالقوة لا تحصل موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة ولا
يخفى بعدم ورود الاعتراض المذكور على التوجيه الاول لكلام الشيخ
الموافق لما قرره حتى يحتاج الى الجواب نعم يرد على الكل انا سلمنا
من الدليل لا ينفى الحركة فى الصور النوعية التركيبية فان الهيولى لم يحتج اليها
باعتبار التحصل النوعى البسيطى العنصرى وان كان يحتاج اليها
فى التحصل النوعى التركيبى والتحصل النوعى البسيطى يكفى لان يكون

مبحث ان الوجود غير مختص

المتحرك نوعا واحدا باقيا من اول الحركة الى انتهائها وهو النوع العنصري ولما
كان هذا البحث من غوامض الفن اطنبت فيها الكلام توضيحا لما تحير فيه
بعض الافهام وازالة لما اشتبه على كثير من الاقوام قال المحقق
وهو غير مختص قد وقع في بعض العبارات التعبير عن هذا الدعوى بقولهم
الموجود جزؤه في بعضها الخير موجود وما ل الكل واحد الشارح
فلا يكون التوزيع في عبارة المتن صحيحا اذ قد قرر ان الوجود معتبر في
الكل فلا يلزم من نفي اثنين منها اثبات الثالث او المعنى فلا يصح التوزيع
الشارح ورد عليهما ان المتكلمين اه هذا انما يرد على الاول اذا
التزم ان المتكلمين لا يستعملون لفظ الموضوع مطلقا فلم يكن التعريف
المشتمل عليه تعريفا لهم فلا يصح الاستدلال به بل وروده على
الثاني ايضا لا يتم الا بهذا الالتزام لانهم لما لم يقولوا بالحال الجوهر
وكان الحال منحصرا عندهم في الاعراض كان المحل منحصرا عندهم
فيما يتقوم بدون الحال فالموضوع عندهم لو استعمل فانما يستعمل
في هذا المعنى الاخص لا في المحل مطلقا سواء تقوم بدون الحال
ام لا يتقوم بدونه فالقول بعدم استعمال الموضوع عندهم في هذا
المعنى الاخص مستلزم لعدم استعمال الموضوع مطلقا وذلك
كما ترى ولو سلم ان هذا ليس تعريفا لهم فيتم الدليلان بمجرد استعمال
التعريف المنقول عنهم للمذكور اذ لا شك ان الوجود يلزم من العرض
والعرض لا بد له من محل متقوم بدون الحال وهو الموضوع بل
حمل المذكور على الحكم اظهر لئلا يكون من قبيل الاستدلال بمجرد
المدد فتامل ثم قوله الوجود عرض لجميع المعقولات صريح في ان
المراد المطلق الشامل للذهني ثم مراد المصنف ان الوجود المطلق
لا ضد له ولا مثل له باصطلاح المتكلمين فتعين ان يكون على

في الضد والمثل

اي لا يكتسب المعنى الذي ... المحل ولا ينتسب الذي ... المحل

للمعقولات باصطلاحهم وهذا لا ينافي نفي المتكلمين الوجود المطلق بهذا المعنى
ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم ان اراد
المعدوم المطلق ضرورة انه ليس من جملة المعقولات وان اراد المعدوم الخارجي
فالموجود المطلق لا يابيه فلا مانع من عروضها للمعقولات من حيثية واحدة
فلا يصح ما ذكره في معرض التشنيع (?) وقوله بعد تسليم ما ذكرت اشارة الى
منع قوله كل معقول من كل حيثية فهو موجود ولا يخفى انه قاعه (?) اذ المراد
ههنا هي الحيثية التقييدية على ما صرح به في موضع لان اجتماع المتقابلين في
محل واحد بحيثية حكم ولا مدخل لتعدد العلل في جوازه بل يجب اختلاف الحكم
اما بالذات او بالاعتبار ولا شك ان الموضوع المأخوذ بكل حيثية يكون
معقولا فيكون موجودا مطلقا وقد كتب على قوله وفيه ما فيه حاشية هي
قوله مرادنا ايضا ان لا ضد له في نفس الامر لا انه لا يتصور له ضد و
ذلك حاصل بان لا يصدق ضده على شيء انتهى ويمكن ان يقال ايضا
كان الضد عندهم من اقسام العرض والعرض قسم الممكن الموجود في الخارج
فلو كان للوجود ضد لزم امكان اجتماع الضدين فتأمل بل نقول لا
حاجة الى ارتكاب التجوز بان يراد بالضد ما هو ضد اذ الضد لما كان
عندهم عرضا فلو عرض الوجود لضده لزم قيام العرض بالعرض وهو
غير جائز عندهم وفيه ان قيام العرض بالعرض جائز عند المصنف وسائر
المحققين وقد اشرنا الى ان معتقد المصنف ان الوجود لا ضد له
ولا مثل له في الواقع في اصطلاح المتكلمين لانه لا ضد له ولا مثل له
باعتقادهم الشارح اي الوجود يعرض لجميع المعقولات فرض عدم منافاة
الوجود للمعقولات بعروضه لها لا بعروضها لذات مع انه المتبادر من
عدم المنافاة بين مفهومين لئلا يتأتى هذا امتناع عروضه مع
مع العدم ثالثها قال الشارح ولا يتوقف شيئيتها منه ان اراد

بلغ مقابلة

مبحث ان الوجود يساوق الشيئية

ان المركبات الخيالية عندهم داخلة على المقصور عليه فلا يصح ان المعدوم اعم من المنفى
عندهم ويمكن اختيار الشق الثاني ونمنع المنع وان كان معدوما عندهم
لكنهم لا يطلقون عليه لفظ العدم بل انما يطلقون عليه لفظ المنفى ثم الحكماء
والمعتزلة بعد اتفاقهما على القول بالمعدومتين افترقا في اثبات خصوصية الدعوى
فالحكماء قالوا الما ثبت ثبوت المعدوم الخارجي فلم يكن هذا الثبوت في الخارج
لان الثبوت هو الوجود فتعين ان يكون في الذهن اعم من ان يكون
مبادى عالية او ذهنا سافلة والمتكلمون يقولون لما بطل الوجود
الذهني بشمل ما مر فتعين ان يكون ذلك الثبوت في الخارج
اقول يكون هذا احكاما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك
البارى على تقدير عدم القوة المدركة اقول اللازم منه ثبوت اجتماع
النقيضين وشريك البارى في الخارج على هذا التقدير الخ لا ثبوتهما فيه
بحسب الواقع وفي نفس الامر اللهم الا ان يراد انا نعلم قطعا ان
لا مدخل للقوة المدركة في ثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين و
شريك البارى ح فالمنع ظاهر لان الخ قد يستلزم نقيضه
فان قلت قال في شرح المطالع اللزومية لا يجوز ان يكون مقدمها
منافيا لتاليها لان المنافاة منافية للملازمة اذ المنافاة تصحح
الانفكاك بينهما والملازمة تمنعه ضرورة تنافي اللوازم دال على
تنافي الملزومات فلو كان بينهما منافاة لزم اجتماع المتنافيين
في نفس الامر وانه مح قلت يمكن ان يقال ان اراد بكون المنافاة
مصححا للانفكاك بينهما انه مصحح لتحقق احدهما في الواقع بدون
الاخر فلا نم اذ يجوز ان يكون كلاهما ممتنعين في الواقع وان اراد
انه لو تحقق احدهما لم يتحقق الاخر فمسلم لكن اللازم من علاقة اللزوم
انه لو تحقق احدهما لتحقق الاخر والخصم لا يسلم المنافاة بين

قد يقال / نريد / قدره

النقيضين اللزوميتين بل هل الكلام الا فيه والجواب انه لا
محذور فيه وذلك لان معنى قولهم الكلام ان كان لنسبته خارج
يطابقه او لا يطابقه فخبر انه ان كان لنسبته نسبة خارجية كذلك فخبر
لان لها مأخوذا لجميع الحيثيات والاعتبارات خارجا فلم يرد المنافاة على
هذا القائل في تعميم الصدق والصحة فان الشايع المتبادر الى الذهن من
الصدق والصحة مطابقته للخارج لا كونه بنفس الخارج اقول انه
يستحق ليس هذا جوابا اخر من قبل القائل المذكور بل غرضه انه لما كان
ما نقل الشارح هاهنا مما يمكن ان يستدل به الشارح على مقصوده وهو ثبوت
الممتنعات في الخارج اشار الى ان ما ذكره سابقا وهو ان المراد بالخارج
الخارج عن مشعر المدرك يدفع هذا الاستدلال ثم اشار الى جواب
اخر مبنيا على تحقيق ما تقرر عنده من مصداق القضية وهو الموضوع اما وحده
او مع امر اخر على ما سيجيء تفصيله واما قال ومعنى المطابقة هاهنا ان يصح
الحكاية عنه بها اذ المطابقة بالمعنى المشهور وهي كون النسبة الذهنية
والخارجية متوافقتين بكونهما ايجابيتين او سلبيتين لم تتيسر هاهنا واذا
تحقق لا يقتضي وجود النسبة في الخارج اصلا فلا لزوم وجودها بنفسها
او بما انتزع عنها وهو الموضوع وذلك لانه لو ثبت وجود النسبة في
الخارج ما بعد المعنيين ثبت مقصود الشارح اي تحقق الممتنع في الخارج
واشار الى هذا التعميم فيما سيأتي حيث قال على الوجهين لا تحقق النسبة
الخارجية التي اعتبرت في الخبر لا بنفسها ولا بما انتزع منه تلك النسبة منه
الشارح بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان اه كتب هاهنا
حاشية تبين فيها وجه تخصيص المقدمة الاولى بالبطلان حيث
قال حاصله لو صحت هاتان المقدمتان الخ وذلك لحكم المقدمة
الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية التي هو الثبوت فيه

وغيرهم من الفعل الفعال ومنتفي النفس والبرهان كونه ... / التسمين

لهذا الموضوع

للموضوع يصدق انه ليس بثابت له وبانتفائه عن المحمول انتفى صدق الايجاب
مثلا اذا قلنا زيد كاتب فان لم يصدق الكتابة ثابتة لزيد صدق انه مسلوب
عن زيد واذا انتفى الكتابة عن زيد لم يكن زيد كاتبا فلت صدق السلب
يجوز ان يكون لانتفاء الموضوع وح وان لم يصدق قولنا مبدأ المحمول
ثابت للموضوع لكن لا يلزم انتفاؤه عنه مطلقا حتى لا يصدق قولنا
زيد ثابت فان انتفاء الثبوت عن زيد انتفاؤه يوجب عدم صدق
قولنا زيد ثابت اي لا يصدق الثبوت عليه اشتقاقا الا يرى ان
ثبوت العمى لزيد في الخارج صحيح صادق مع عدم صدق قولنا العمى ثابت
لزيد في الخارج والجواب بانا نعلم بديهة انه صح حمل تلك المبادي
موضوعات على ما سيجيء في كلام الشارح في بحث اللزوم وبما سيجيء من
ان ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت الوصف في الجملة لكن لا يستدعي
ثبوته في ظرف الاتصاف على ما صرح به ثمه واستقل على الشيخ
الموضوع بانه لا دخل للمقدمة الاولى ولا حاجة الى مبدأ المحمول
موضوعا ويمسك في ثبوته بالمقدمة الثانية ثم اعلم ان لزوم الثبوت
مبني اما على ان المراد من قولهم الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء
ان الايجاب هو الحكم بثبوت مبدأ المحمول للموضوع وفيه ان هذا
انما يصح فيما اذا كان الخبر مشتقا فلا يصح قولهم على الاطلاق ان
الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء واما على ان الاطلاق صدق
المشتق على شيء يقتضي قيام المبدأ به قياما حقيقيا او انتزاعيا
ويشير الى الاخير   حاصله في بعض المدارك العالية
بطريق الاجمال والتوغية على تقدير التسليم انما هي بعد التحليل
وما يحصل بالتحليل يكون مشتبها   وح يشكل اثبات
الوجود الذهني اي على الوجهين كما هو الظ اما على الوجه الاول

اي ز

ويستقل

جمل م

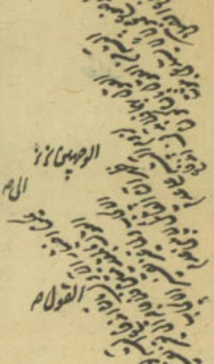
فلان

فلان ثبوت الاعراض للموضوعات الغير الموجودة في الخارج غير صادق فلا يصدق
ان الحكم مامور بثبوته على ما ليس موجودا في الخارج واما على الوجه الثاني فلانه لا يتم
في الوجه الثاني من التزام ان كون ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول
لا يستدعي ثبوت الموضوع وان فلا الملخص لتشبث به لان ثبوت المحمول للموضوع
ملزوم للحكم المذكور وهي ما فيه ولا يتوهم انه ما يلزم التصرف في المقدمة الثانية
وقد سبق انه وجه مستقل لان هذا القائل لا يتصرف في ان ثبوت الشيء
للشيء يستدعي ثبوت المثبت له بل انما يتصرف في المقدمة الاولى وقال ان
الايجاب ليس عبارة عن الثبوت المذكور بل عن الاتحاد والمذكور وهو
يستدعي ثبوت الموضوع وهذا الكلام مبني على حمل الملخص على انه جواب
عن الاشكال كما هو الظ ثم اشار الى ان الوجه الثاني لا يفيد لانا
نعلم قطعا ان للموضوع اتصافا بمبدأ المحمول في المشتقات بالوجه الاعم
وان لم يكن الايجاب عبارة عنه فاذا انضم الى المقدمة الاخرى تم
الكلام الى ان الوجه الاول غير صحيح في نفسه واشار اليه بقوله فلا بد
لذلك الاتصاف من نحو ثبوت بعين اذ التحقيق انه لا بد في الايجاب
المشتقات من الاتصاف بمبدأ المحمول فلا بد لذلك الاتصاف اللازم
الصحيح من نحو ثبوت لا يكون في الكواذب والصوادق والكواذب
مشتركة في اصل الثبوت الذهني اذ للكواذب ايضا معتقد لما في لا
فيها ثابت في ذهنه فلا بد للصوادق من ثبوت آخر وحيث لا يكون
في الخارج اذ قد تقرر ان النسب ليست ثابتة في الخارج متأصلة في الوجود
بنفسها فلا بد له نحو آخر من الثبوت وهو ثبوته باعتبار انتزاع
عنه هذا الاتصاف كما اشار اليه آنفا وهو ان يوجد في الذهن
او في الخارج امر يصح انتزاع هذا الاتصاف منه وهو الموضوع اما وحده

الملخص

اتصاف

او منضمام او آخر على ما يجي تفصيله فظهر ان ثبوت شي لشي مطلقاً سواء كان
ثبوت الاعراض للموضوعات او الثبوت الحملي اذا كان صادقا لابد فيه
من ثبوت الموضوع فلا يصح التخصيص الاول على الوجهين لانحقق
النسبة الخارجية التي قال انها انها معتبرة في الخبر اما على الوجه الاول فظ
لان ثبوت الشي للشي اذا لم يكن مستدعيا لثبوت الموضوع فان الحكم
الذي لا يكون موضوعه ثابتا لم يكن له خارج اصلا لا بنفسه اذ النسبة لا يكون
من الموجودات الخارجية ولا بما انتزع عنه وهو للموضوع على ما هو المفروض
واما على الوجه الثاني فلما قررنا انه لابد ان يلتزم فيه كون الايجاب المذكور
لا يقتضي ثبوت الموضوع ثم قال الثالث الا ان يرجع الى ما نقلنا عن بعض
المحققين وهو ان الايجاب عبارة عن النسبة التي يكون الحاكم بين الموضوع
والمحمول من حيث انها منتهى التفرقة او البرهان اذ لا شك
في تحقق النسبة الخارجية لانها عين النسبة الذهنية بالذات وقد
تحققت النسبة الذهنية ثم اشار الى ان منع المقدمة الثانية مكابرة
مكابرة بقوله ان ثبوت شي لا يخلو على اي وجه فرض اي سواء كان
من قبيل ثبوت الاعراض للموضوعات او ثبوتا حمليا والى ان الالتزام
المذكور في الوجه الثاني وهو ان الايجاب المذكور لا يستدعي ثبوت
الموضوع ايضا مكابرة واشار اليه بقوله بل اثبات شي الى اي
وجه كان في ضمن ثبوت شي لشي او في ضمن الايجاب المذكور وقوله
ما صدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده تفريع على الثاني وقوله
فلا يجدي آه متفرع على الكل وههنا بحث وهو انه قد اشار
نحن مواضع ان في الوجه الثاني لابد من التزام كون الايجاب الموضوع محمولا
لا يستدعي ثبوت الموضوع فنقول ان كان حكم بذلك مبنيا على انه
على تقدير انه يستدعي ثبوت الموضوع لا يندفع لزوم الشبهة فيرد عليه ان



المذكور في الوجه

منوع

الوجهين

القوم

على تقدير ... ان اثبات ... بثبوت ذلك ... وجود الموضوع

لزوم

كلامه

الجواب

لزوم الشبهة قد عرفت انه مبني على احد الامرين ولعل هذا القائل لم يقل بهما
ولو سلم فلا نسلم ان تفريع قوله فلا يجديه على مجرد ما سبق وان كان مبنيا على حمله
المخلص على المخلص عن لزوم ثبوت الممتنع في الخارج ولزوم الشبهة كما هو
الظاهر الا فرضا فقط اذ لا شك انه لابد في الوجه الثاني من الالتزام المذكور
فيفيد انه يكفي الشبهة بها حاشية ويتبين بها ان المخلص محقق بلزوم الشبهة
وايضا هذا الحمل لا يلائم قوله فيلحج على انه لا مخلص عن لزوم الشبهة ويمكن
باختيار الاول بان هذا القائل هو شارح المقاصد معترض على دليل
الوجود الذهني وقال بعد قوله وعلى اعتبار الوجود الذهني بل الثاني
هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصوره بهما فهذا القائل يلتزم بعدم
استدعاء هذا المعنى للايجاب لثبوت الموضوع الشبهة وانما ذكره
بحسب العبارة اي لو وقع في كلام النافيين للوجود الذهني وعلى اعتبار
الوجود الذهني لو وقع في كلام المثبتين يعني وقوعه في كلامهم مبنيا على انه
من مقدمات اثبات الوجود الذهني فمن لم يقل بالوجود الذهني لم
يسلم بل فسر الايجاب بالاتحاد المذكور وقال الاستاد وقد علمت ان الوجود
الذهني لازم من هذا التفسير ايضا فلا فائدة في العدول وهذا الكلام
من الشارح صريح في ان قوله ولا مخلص من تتمة السؤال ولا يتوهم ان
تفسير الايجاب بهذا المعنى يجعل القضايا منحصرة في الضرورية البديهية
ضرورة ان ثبوت الشي لنفسه واجب بديهي اذ الموضوع هو الذات
ماخوذا مع وصف الموضوع والمحمول هو ماخوذا مع وصف المحمول فلا يلزم
المحذور ان قلت الاتصاف يمنع الوجود في الخارج عندهم آه
قد بني على ما ذكره يكون مقتضى الدليل المذكور بطلان قولهم ان الممتنع
هي نفي محض لا ثبوت له اصلا لا بطلان تحقق الشبهة والثبوت بدون

النسبة

الوجود فالصواب ان يقال في الجواب نختار ان التاثير في نفس الذات لا بجعل الذات
ذاتا حتى يرد انه باطل عند غيرهم ايضا بل بان يتعلق الجعل بنفس الذات على
ما سيجيء انه الحق وانه مقتضى ظاهر عبارة المتن فيصير حاصل الدليل ان المعلول
هو تعلق تاثير القدرة بالذات لان الاثر في التاثير الايجابي لا بد ان
يكون موجودا في الخارج والاتصاف وكذا الوجود منتف فيه فلا يصح
تعلق التاثير به فلو كانت الذات ثابتة في الازل كما هو مذهبكم امتنع تاثير
القدرة مع ان القدرة ثابتة عندكم   فالحاصل ظرف للوجود
للاتصاف لما كان السؤال ناشئا من قولهم الفاعل يجعل الماهية متصفة
بالوجود في الخارج فسره على وجه يندفع عنه السؤال واما قال بظاهره
لانه يمكن حمل كلام الشارح على هذا المعنى بادنى عناية كما لا يخفى ومعنى قوله
فيكون في الذهن لا محالة انه اذا جوز كون الاثر هو الاتصاف الذهني
بالحيثية المذكورة فليجوز ان الاثر هو الاتصاف الذهني بالوجود حتى يسلم
الكلام من التكلف والتطويل   الشارح بلغو ذكر اثبات القدرة
اورد عليه اما اولا فبان اثبات القدرة على هذا التقدير وان لم
يكن دخيلا في الشق الاول لكن مدخلية في الشق الثاني ظاهر حيث قال فيه
والحال غير مقدور واما ثانيا فبان المراد من قوله ثابتة في العدم انها
ثابتة في العدم ازلا واراد بالمؤثر المؤثر المختار وتاثيره لا يكون الا
بالقدرة فان قلت المحوج الى السبب عندهم هو الحدوث اما وحده
او مع الامكان فالازلية تنافي تعلق التاثير مطلقا لا خصوص
تاثير القدرة فالجواب ان المحوج الى السبب المختار هو الحدوث
اما وحده او مع الامكان لا المحوج الى السبب مطلقا كيف لا
وهم جوزوا استناد صفاته تعالى الى الذات على سبيل الايجاب
مع براءتها عن سمة الحدوث وفي الوجهين تامل وذلك لان الذات

ثابتة

ثابتة عندهم وكذا الاحوال وعندهم ان هذا الثبوت انما هو مقتضى ذوات
الذوات لا بتحصيل جعل جاعل ولا تاثير مؤثر فاللازم ليس انتفاء خصوص
القدرة بل مطلق التاثير فالتعرض لخصوصية القدرة لغو محض فقوله
في الوجه الاول والحال غير مقدور مشتمل على اللغو لانه في قوة قولنا
الحال غير محتاج الى المؤثر القادر فنقول الحال عندهم لما لم يستحق الوجود
غير محتاج الى المؤثر مطلقا فالتعرض لخصوصية القدرة لغو واما الوجه
الثاني فمع اشتماله على التكلف نقول قوله الذات ثابتة في العدم ازلا
مستغنية عن المؤثر المختار عندهم تشتمل على اللغو وهو قيد المختار لان
الذوات عندهم ثابتة في الازل مستغنية عن المؤثر مطلقا بل يلزم
الاستدراك ايضا وهو ذكر الازلية وكلام الشارح حيث قال ذكر اثبات
القدرة يصير لغوا في كلام المتن مبني على الغلط وبعد ما وجهت به كلامه
يصير اللغو في تقريره ازيد فتامل   كانه قال بعد الاستدلال على
فعلى هذه النسخة يكون مآل قوله مع عدم تعقل الزائد دعوى الضرورة في
اصل المدعى وذلك لان قوله لا يعقل من الوجود امر زائد على الكون
في قوة قوله لا يتحقق الشيئية بدون الوجود ولما كان مضمون كون
ما قبله دليلا الزاميا لا مدخل له في هذا التقرير عبر عنه بلفظ الاستدلال
تنبيها على ذلك وفي النسخة الاخرى يكون هذا القول اشارة الى
مقدمة ضرورية والدعوى عبارة عن تلك المقدمة ولما كان في
هذا التقرير يكون الدعوى عبارة عن المقدمة الضرورية عبر عما قبله
بالمقدمات الالزامية ولما كان في الاول عبارة عن دعوى
الضرورة في اصل المدعى عبر عنه بالاستدلال رعاية للتناسب
والتي ذكرها   الشارح في الحاشية وفيه نظر لانه يلغو الى
سقوط النظر في غاية الظهور لانه لو لم يتعرض لاثبات التمييز

لانه قدر المحذوف وهو قوله اذ لا غير ١٢

ولما كانت الدعوى في هذا التقرير عبارة عن المقدمة الضرورية عبر عما قبله بالمقدمات ١٢

[الصفحة اليمنى]

للمعدوم ای ثبت الدعوی الکلیة لان المراد بالمقدور والمعلوم فی هذا التقریر ما هو
مقدور ومعلوم للعبد ولهذا قال البعض ای کبعض المعدوم الممکن اذ الکلام
فیه مقدور دون بعض وبعضه معلوم دون بعض والا فجمیع الممکنات مقدور
له تعالی فالتعرض للبعض فی مقام الاثبات قبیح وفی مقام السلب غیر صحیح نعم لو
قرر الدلیل هکذا المعدومات الممکنة مقدورة له تعالی او معلومة له تعالی فکان متمرا
الی اخر الدلیل علی ما هو مذکور فی شرح حکمة العین توجه النظر وحمل کلام الشارح
علی هذا بعید جدا فلا یصلح المذکور فی معرض السند للسندیة و
ذلک لان السند لا بد ان یکون اما مساویا للمنع ای لنقیض المقدمة الممنوعة
او اخص منه مطلقا لان السند ملزوم للمنع والملزوم لا بد ان یکون مساویا
للازم او اخص منه مطلقا وههنا یکون السند اعم من المنع وکانه اراد
بالسلب السلب الداخل فی المحمول الثابتة المحمول دون المعدولة فهو السلب
الوارد علی النسبة والا فالتحقیق کما صرح به سید المحققین فی حاشیة
المطالع ان کلمة لا فی المعدولة بمعنی السلب وکان اداة ولم یعتبر اسما بمعنی
کلمة غیر علی ما ذهب الیه بعضهم فتعمیم الثبوت لیدخل فیه المعدولة لانه یظهر عموم
السند ازید مما اذا خرج عنه المعدولة ثم ان ههنا حل اخر بانه ان
الثبوتی فی الدلیل بمعنی الثابت فی العین وصار حاصل الاستدلال
انه لما کان الامکان صفة ثابتة فی العین فالموصوف به لا بد ان یکون
ثابتة فیه لان الصفة العینیة لا تثبت للشیء الا فی العین فتعین ثبوت
ثبوت المعدوم فی الخارج کما هو مذهبهم فمنع المص قدس سره کونه
ثبوتیا بهذا المعنی واسنده بانه اعتباری ولا خفی انطباق السند
علی المنع ویؤید هذا التوجیه قول الشارح لما سیاتی فی هذا الفصل اشارة
الی دلیل الخصم علی ان الامکان ثابتة فی الاعیان وقوله لما سیاتی
فی هذا الفصل ایضا اشارة الی دلیل المص انه امر اعتباری لیس

ومعلوم له

ثابتا

[الصفحة اليسرى]

مبحث ابطال الحال

ثابتا فی الخارج فان النزاع انما هو فی کونه ثابتا بهذا المعنی لا بمعنی ان السلب
لیس داخلا فی مفهومه ویؤید الاول قول الشارح لما مر من ان اتصاف
غیر الثابت بالصفة الثبوتیة الخ اشارة الی ما سبق فی اثبات الوجود الذهنی
من ان ثبوت الشیء للاخر یتوقف علی ثبوت الاخر فی نفسه وذکره ان
المراد بالثبوتیة ما لیس السلب داخلا فی مفهومه ولم یعلم ان اتصاف
غیر الثابت فی الخارج بالصفة الثابتة فیه مما اصلا قال المص وهو
الثبوت والعدم النفی هذا الکلام من المص اشارة الی رد ما اورده
الامام علیهم حیث قال عدم الواسطة بین الوجود والعدم ضروری
لان البدیهة حاکمة بان کل ما یشیر العقل الیه اما ان یکون له تحقق بوجه
ما واما ان لا یکون والاول هو الموجود والثانی هو المعدوم وعلی
هذا لا واسطة بین القسمین الا ان تفسر الموجود والمعدوم بغیر
ما ذکرنا وح ربما حصلت الواسطة علی ذلک الا ان قیل وبعض الکتب لتطابق
بان القسمة لکل ما یشیر الیه العقل الی ما له تحقق والی ما لیس له تحقق
هو القسمة التی للثابت والمنفی وهم لا یخالفون فی ذلک ولا یثبتون
بین الثبوت والنفی واسطة لکنهم ذکروا ان الوجود اخص من الثبوت
والموجود کل ذات له صفة الوجود والمعدوم کل ذات لیس له صفة
الوجود والصفة لا یکون ذاتا لا جرم لا یکون موجودة ولا معدومة
ومن ههنا ذهبوا الی القول بالواسطة فانهم یعنون بالذات کل ما
یعلم ویخبر عنه بالاستقلال وبالصفة کل ما لا یعلم الا بالتبعیة فکل ذات
اما موجودة او معدومة انتهی وحاصله ان نزاع هؤلاء معهم انما
هو فی تفسیر لفظ الموجود والمعدوم وجعلهما مرادفین للثابت والمنفی
سواء کان هذا النزاع لایقا بالعلوم البرهانیة او غیر لایق به ولیس
نزاعهم معنا فی المعنی حتی یلزم علیهم انکار الضروری کیف هو لا ی

فی بعض



عقلاء عارفون بالعلوم الدقيقة الخ واشهرها امام الحرمين اولا
اي اشهرها او لا ثم رجع فلا يا في هذا ما قالوا ان من اثبت الحال اولا هو
ابو هاشم لان صفات المعدوم معدوم عندهم وكذا صفات
الاحوال على مقتضى هذا التعريف اللهم الا ان يراد بصفة الموجود
ما كان صفة له بالذات او بالواسطة وح لو ثبت كونها ثابتة يلزم كونها
احوالا وعلى التقادير لا يكون قيد الموجود احترازا عنه لا يحصل بدونه
وههنا بحث وهو ان على ما نقلنا من كلام المص انما يكون جميع الصفات
احوالا والموجود والمعدوم لا يكون الا ذاتا على ما فرضنا فصفات
المعدومات والاحوال لا يكون الا احوالا ويلزمهم ان يكون قيد الموجود
ولا معدومة ايضا لغوا في التعريف اللهم الا ان يقال انه للتوضيح او
يقال الصفة المذكورة في تعريف الحال غير المقابل للذات المعتبرة في
تفسير الموجود والمعدوم اذ المعتبر في التفسير بمعنى ما يعلم ويخبر
عنه بالاستقلال وههنا بالمعنى المشهور ولا يندفع بمثل هذا ما
ذكرنا من لزوم كون صفات المعدومات والاحوال احوالا بان يقال
تلك الصفات صفات بالمعنى المشهور ولا ينافي كونها ذواتا
بالمعنى المراد ههنا لان التزام كون المعدوم ليس الا صفة بهذا المعنى
بعيد عن الانصاف ثم لا يذهب عليك انه على هذا يلزمهم كون الموصوف
معدوما دون صفته وهو مكابرة الا ان يرجع ذلك الى التعبير
والالفاظ فتامل الخ واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة
وتسليم للمدعي فيدق في توجيه كلام المص قدس سره الخ ولسلامة
اذا عرضت على قانون الاستدلال صار هكذا الوجود اما
موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم على ما ذكره الش
فاشار المص الى ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة الثلاثية اذ

اقول

اقول



القسم الثالث غير محتمل عقلا لما قررنا ان الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي
فكما ان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل عقلا فكذا ما لا يكون موجودا ولا معدوما
وقيل القسمة التي تثبت الحالية هي القسمة الواردة على الامر الثابت وهو
ثم بل غير واقع على مذهبهم بناء على ما نقله الش قبيل ذلك حيث قال كثبوت
المركبات الخيالية وثبوت الوجود والتركيب فمحصل كلام المتن ان الوجود
لا يرد عليه القسمة التي تثبت مدعاكم لان القسمة التي تثبت المدعى انما
هي القسمة الواردة على الامر الثابت فانه لو لم يكن ثابتا لم يكن حالا
البتة والقسمة المذكورة غير مسلم اذ غير واقعة على مذهبهم وهذا التوضيح
جيد لو ثبت ان الوجود لا يكون ثابتا عندهم اصلا وان الاحوال لا بد
ان يكون ثابتة فالاولى ان يحول معنوم الموجود مجملا يصح للعقل
تحليله مقصوده ان معنى الموجود هو ما قام به الوجود بالمعنى الاعم من القيام
الحقيقي والمجازي وذلك معنى بسيط ينقسم الى معنيين وصحة التحليل انما
يعرض بواحد منهما وما ذكره في الحاشية من وجه الاولوية ففيه بحث اما
اولا فلان ما صرح به الش فيما سبق هو ان نسبة الشيء الى نفسه اشتقاقا
عبارة عن نسبة المشتق من الشيء اليه لا انه يتحقق بين الشيء ونفسه نسبة
حقيقية حيث قال هناك قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبة الى
سلبه وارتفاعه وقوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب
ذلك الجزء كلاهما تم في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء
الى ما يغايره والى ما يغاير جزءه وليس مراده انه يتحقق النسبة الاشتقاقية هناك
بين الشيء ونفسه لكن لا يتحقق النسبة بهو هو بناء على ان الكلام
في هذه النسبة اذ لا امكان كيفية نسبة هذا الموجود ويؤيده ما قرره
الموجود بذي وجود وذلك لانه لو كان مراده هذا لم يتم جوابه عن
الاستدلال الاول حيث قيل لو كان الوجود عين الماهية لم يتحقق

ان يقول برد

اقول



الثاني ما كان هو هو وهو لا ثاني وليس ضروريا مثل التغاير في النسبة الاشتقاقية
الثاني ما كان التعبير عنها بالكلمة ذو واما تعبيره هناك الموجود وهذا بوجود ولمن قيل
المسامحة وغرضه ان يظهر كون الموجود بمعنى غير معنى الوجود من غير نظر الى
خصوص لفظ ذو ويوهم انه لا يتحقق هناك نسبة فتامل واما ثانيا فلان
قوله لكن لما كان الدليل الدال على امتناع تصور النسبة اه يدل على ان
ما ذكره الشارح تطويل فينبغي تبديل الاولى بالصواب نعم يمكن ان يوجه
الاولوية لما كان حاصل كلام الشارح موافقا لما نقلنا انفا ان نسبة الوجود
الى الغير يكون في الحقيقة عبارة عن نسبة الموجود اليه ولا يتحقق نسبة
بين الوجود ونفسه حقيقة فيرجع كلامه الى عدم تسليم نسبة بين الوجود ونفسه
اه وكان تاما ويبقى المناقشة على ظاهر عبارته حيث استعمل كلمة
ذو الدالة على النسبة والامر فيه هين فلذا قال فالاولى ولم يقل
فالصواب اقول هذا ايضا غير ممتنع على اطلاقه فقد نقل عن
الشارح هنا حاشية هي قوله هذا في القضايا المتعارفة مسلم واما اذا
اخذت القضية طبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو كما نقول الجزئي
ليس بجزئي انتهى والظاهر انه ينقل بهذا السؤال وتصدى لدفعه
بان المراد من اتصاف الشيء بنقيضه اتصافه به في القضايا المتعارفة
وقولنا الجزئي ليس بجزئي طبيعية وفيه نظر لان اتصاف الشيء بنقيضه
انما هو في القضايا الطبيعية كما في اتصاف الوجود بالعدم لان
النقيضين هما المفهومان دون المتعارفة اذ الحكم فيها انما هو
على الافراد فاللازم هنا اتصاف افراد احد النقيضين بالنقيض
الاخر ويرجع الى اتصاف الشيء بالنقيضين على ما قال الشارح ان
الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه والحق
على هذا يكون مدار الجواب على الفرق بين اتصاف الشيء بنقيضه

في القضايا

في القضايا المتعارفة وبين اتصافه في القضايا الطبيعية لا على الفرق
بين اتصاف الشيء بنقيضه مواطاة وبين اتصافه به اشتقاقا
اقول ما ذكره اتصاف الشيء بنقيض نقيضه قد يشتبه الفرق
بين العدم واللاوجود والشارح لم يفرق بينهما وخلط احدهما بالآخر
ولهذا قال فلا بعد في ان يصدق الوجود ذو لاوجود موضع
قول المستدل الوجود ذو عدم الذي هو في قوة قولنا الوجود معدوم فاورد
عليه الاستاد وقال ما ذكره اتصاف الشيء اشتقاقا بما نقيضه مواطاة
نقيضه العدولي لا الرفع المصدري الذي كان الكلام فيه ولا يلزم منه
اتصافه بنقيضه بمعنى الرفع المصدري كذلك اي اشتقاقا كيف ولو لزم
من الاتصاف اشتقاقا بما نقيضه مواطاة بالنقيض العدولي
الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع اشتقاقا لزم كون الجسم المتحرك لا متحركا
لاتصافه بالشكل وغيره مما ليس حركة اذ مع تحقق ضرورة اتصاف الجسم باللاحركة
بمعنى العدولي اشتقاقا فلو لزم منه الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع اشتقاقا
يلزم ان يصدق ان الجسم مرفوع عنه الحركة والخصم لا يدعي استحالة مثل
ذلك لا يخفى ان الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع المصدري اشتقاقا واقع
في مدعى الخصم فانه لو لم يكن موجودا بالوجود كان موصوفا برفع الوجود كالاتصاف
بالنقيض بالمعنى الذي اعتبره الشارح فلا يلائم الاستدلال بوقوع الاتصاف
بالنقيض بالمعنى الذي اعتبره الشارح في مدعى الخصم على ان مراد الخصم ليس استحالة
مثل ذلك هذا وما قيل في الجواب من ان الاتصاف برفع الوجود بالاشتقاق
وان كان لازما لكلام الخصم في الواقع لكنه لا يسلم فان الخصم لو سلم اتصاف
الوجود برفع الوجود اشتقاقا لم يسلم كونه معدوما لا انتقاض المعدوم

الا ذو رفع الوجود مردود بان المعدوم مخصوص بذی رفع الوجود لما سبق
ان المعدوم عندهم ذات لها صفة رفع الوجود والوجود لیس بذات عندهم
الشارح اجاب المقدم بقوله والکلی ثابت ذهنا هذا الجواب من المقدم
جدلی مبنی علی القول بنفی وجود الطبایع فی الاعیان والجواب التحقیقی
علی ما اختاره ان الطبایع موجودة فی الاعیان فحقیقة ان تحمل ان
الکلی موجود ویمنع قوله اذ لا وجود فی الخارج الا للاشخاص ولعله قدس سره
اکتفی باختیار کون ذاتیات السواد موجودة فی الدلیل الثالث
عن التصریح لما هو الجواب الحق فی الدلیل الثانی الشارح والا امتنع
ان یلتئم منها حقیقة واحدة فیه نظر لان وجوب الاحتیاج بین الاجزاء
فی المرکبات الحقیقیة انما هو فی الاجزاء الخارجیة المتمایزة فی الوجود
الخارجی واما الاجزاء العقلیة المتحدة فی الوجود فلا یتصور فیها
الاحتیاج والقیام وبما ذکرنا ظهر ان الجواب الذی ذکره المقدم لیس
بتحقیقی واما الجواب عن هذا الدلیل بما ذکره فی الدلیل الثانی فقد عرفت
انه مبنی علی القول بنفی وجود الطبایع فی الاعیان فلم یکن تحقیقیا الشارح
واما الجواب الذی اورده الشارح بقوله ولقایل ان یقول فیرد علیه
ان الترکیب الحقیقی یقتضی الاحتیاج والقیام بین الاجزاء ولا یکفی
فیه احتیاج احدهما الی القیام بالمحل وبعد تسلیمه بقیام الاخر به والا
لزم ان یحصل الترکیب الحقیقی بین الحرکة والسخونة القائمتین بالجسم فلو فرض
ان قیام السخونة به موقوف علی قیام الحرکة به فالحق فی الجواب ما ذکرنا ثم
تم القول بتحقق الهیئة الاجتماعیة وهی الجزء الصوری فی ذاتیات
السواد تقتضی ان لا یکون کتحدید بالجنس والفصل الذی هو تحدیدا
تاما بل الحق ان الجزء الصوری انما هو فی المرکب الخارجی وربما

یناقش فی ترتب قوله فهنا لا موجود ولا معدوم ولا یقوم ما بما یقوم به
السواد فیکون حاصلین علی ما سبق اذ اللازم منه حالیة احد الجزئین یمکن
ان یحمل قیام العرض آه هذا السؤال مبنی علی اعتبار المفهوم وان النفی قول
الشارح فلا یلزم قیام العرض بالعرض انما یتوجه علی قید خصوصیة الوضعیة ویبقی
اصل القیام ثابتا وانت خبیر بان هذا الاعتبار انما یکون لو لم یکن
للقید فایدة سوی تخصیص الحکم علی ما تقرر فی موضعه وذکر القید هیهنا
لانه ماخوذ فی کلام المستدل ولهذا ارد فه بقوله ولا التقوم بالمعدوم اشارة
الی انه لا یلزم شیء من المحذورین المذکورین فی الاستدلال یمکن بیان
دلیلهم فیه وهو ان القیام عبارة عن التبعیة فی التحیز والعرض لما کان تابعا
لغیره لا یمکن ان یتبعه غیره واراد بجریان الدلیل فی غیر العرض جریانه
علی تقدیر کونه متحیزا ابتداء واما اذا منع کونه متحیزا فی الجملة یکفی فی بطلانه
المقدمة الاولی ثم لا یخفی ان ما ذکره فی جواب لا یتأتی انما یدفع دعوی انهم
صرحوا بوجوب قیام اجزاء الماهیة الحقیقیة بعضها ببعض واعترافهم به
ولا یدفع اصل المنع ای منع استحالة قیام العرض بالمحال فلذا قال یمکن
ان یکون ربما یمنعون امتناع قیام الصفة بالصفة مطلقا وان جری
فیه دلیل امتناع قیام العرض بالعرض لکن لما کان هذا المنع منع مقدمة معینة من
دلیلهم ولم یصرحوا بتعیینها حتی یتأتی انه نقض لهذا الدلیل قال لکن
ذلک لا یضر لانه مکابرة علی ان مجرد جریان دلیلهم کاف لتوجه النقض الی
صورة الجدل ثم قال فالاظهر فی جواب النقض آه وکتب حاشیته فی قوله
واما قلنا فالاظهر لانه یمکن حمل کلام الشارح علیه کانه اشارة الی ما ذکرنا
فتامل واما تجویز کون المحال مقوما آه لا یخفی انه کما ان انعدام
الکل بانعدام جزئه من اجلی البدیهیات فلا یجوز تقوم المحال من المعدوم کذلک
وجود الجزء عند وجود الکل من اجلی البدیهیات فینبغی ان لا یجوز تقوم



انه كما ان المعدوم عندهم هو الذات كذلك الموجود فيلزم كون السواد عندهم ليس بموجود مع تصريحهم بوجوده حيث قالوا ان اجزاء السواد لو كانت معدومة لزم تقوم الموجود بالمعدوم بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركب الموجود والحال منه اه هذا ايضا داخل تحت التخييل كما يدل عليه سوق الكلام ويدل عليه ايضا قوله ولا يجوز ان يصير الاسود جزء للابيض والشفاف فلا يلايمه قوله لرايته عدم الجزء الى الكل اشارة الى ما ذكره آنفا ان انعدام الكل عند انعدام اجزائه من اجلى البديهيات ثم لا يخفى انه لو بنى الكلام على هذا التخييل فنقول لا يخ اما ان يحمل الحالية قيد للطرفين ام لا فعلى الاول لا يجوز تركب الموجود من الحال وعلى الثاني يجوز تركب الحال من المعدوم ثم لما بنى الكلام على التخييل جعل التخ ابعض من المعدوم لم يندفع بما ذكره من التخييل مع ظهور فساده كيف وكثيرا ما يتصف الجزء بصفة الكل وبضدها كما لا يخفى ولهذا قال من الخيالات والاوهام ويرد على ما ذكره من ان المتقدر بمقدار معين لا يصير جزء للاصغر انه يصير هذا المتقدر جزء للاكبر مع ضديته للاكبر كضديته للاصغر وما ذكره من السؤال بقوله فان قلت لا نسلم ان القول بتركب الحال عن المعدوم سفسطة بما ذكره من لزوم الكل عن منعدم بانعدام جزئه ولعله تركه لذكره مرارا والحق ان تقوم الحال بالمعدوم ان كان من جهة جزئية للكل على الجزء في مرتبة التحقق والثبوت كان باطلا بالضرورة وان كان من جهة نقص الكل حيث لم يكن متقوما مستقلا ولا يكون داخلا تحت تقسيم العدم مع ان معنى المعدوم عندهم هو الذات التي ليس لها صفة الوجود ولم يكن باطلا بالضرورة اذ مداره على تغيير الالفاظ ولا مخالفة للضرورة في شيء فتامل انتهى

دراما عند المحقق فليس ببعيد بقي ههنا شيء وهو ان الايراد المذكور وهو انه لا يتم ابطال تركب السواد ص ض م

كون م

وقال البصري يشترط الحصول في الخبر اه انظر ان المراد بالتحيز صلاحية الحصول في الحيز الشارح وذهب كلهم الا ابي الحسين الخياط اه انظر ان الجوهرية من صفات الاجناس وقد مر انفا ان الجمهور ذهبوا الى ان المعدوم في حال العدم متصف بصفات الاجناس الكلهم الا ان يحمل هذا الكلام على اشارة الى انها مستثناة من جملة صفات الاجناس الشارح اول من قال منهم باتصاف المعدوم اه لا يتصف الواجب موجودة يترتب عليها الاثار لانا نقول غرضهم ان تجرد اتصافه تعالى بتلك الصفات مع قطع النظر عن وجودها وترتب الاثار عليها يصح الكلام في وجوده هذا قيل مراد الامام ان القول بجواز كون محال الحركات والالوان في الخارج الشارح اي الصفات الثبوتية امورا معدومة ولا يعلم وجودها مع العلم بكونها في الخارج محلا لتلك الصفات الثبوتية الا بدليل سفسطة اي مكابرة مع بديهة العقل فان بديهة العقل حاكمة بان الموصوف بتلك الصفات الثبوتية موجود ويرجع هذا الكلام الى ما قال المصنف حيث قال الشارح سابقا والثبوت الوجود فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وفيه نظر لان هؤلاء كما قالوا بثبوت تلك الصفات قالوا بثبوت محالها وكانهم يقولوا بوجود محالها لكن لم يقولوا بوجودها فلا سفسطة على القول بثبوت تلك الصفات في الخارج بدون وجودها وكلام الامام صريح في الاول ما ذكره في الوجود اظهر منه في العدم هذا جواب عن ايراد الشارح ان ما ذكره السيد ظاهر في الوجود والعدم الا انه في الوجود اظهر وهذا مبني على ما ذهب اليه من ان العدم بمعنى السلب لا بمعنى سلب الوجود ومع هذا الاظهرية غير ظاهرة وليس المراد ان ما ذكره الشارح في الوجود اظهر منه في العدم على ما توهم من السوق حتى

سابقا

الشارح

يرد عليه انه بناء على ما سيجي في الحاشية التي كتبناها لتحقيق المعقول ان في حيث او
هناك الحصر الاستقرائيا في كون العوارض الذهنية لا ينفك تعقلها عن تعقل
موصوفاتها وانه بهذا التوجيه لا يلائم قوله ثم ههنا مقامان احدهما ان
السلب آه وكذا لا يلائم اطلاق لفظ الحق والاحق لانهما انما يستعملان
غالبا فيما كان حقا وكذا لا يلائم المنع الذي اشار اليه بقوله لسبب
على ما سيجي بهذه الكلمة مع ان صريح كلامه في الجديد يدل على ما ذكرنا
ويشبه ان يكون العدم وعليه ظاهر قول المص فيما هو يراد في التنبيه
والعدم النقيض المص وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم
المطلق لا يخفى ان اطلاق الوجود والعدم انما هو بالقياس الى
الموصوف فلا ينافي تقييدهما بالخارج او الذهن وقوله قد يجتمعان
لا باعتبار التقابل انما يصح في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي
او الذهني بخصوصه ولا يصح في الوجود الخارجي على ما لا يخفى فقول المص
وقد يجتمعان قضية مهملة ويمكن ان يحمل كلمة قد اشارة الى ما ذكرنا
على ما هو دابه في شرح الاشارات من جعل كلمة قد لبيان جزئية الحكم كذا
الش لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر آه لا حاجة في
دفع الايراد على ما قرره الى التزام ان اتصاف ذات الموضوع بالعدم
ليس بحسب نفس الامر اذ يمكن دفعه بعدم اتحاد الزمان لان اتصاف
الموضوع بوصف الموضوع لا يلزم ان يقارن الحكم او بعدم اختلاف
الجهة المعتبرة في التناقض لانهما فعليتان على مذهب الشيخ
وفعلية وممكنة على مذهب الفارابي وانما احتاج اليه اذا اورد الكلام
في قولنا كل معدوم مطلق الخ وانما يمتنع الحكم عليه اذا قدر هكذا
لابد من اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوان وثبوت الصفة
للشيء في كل وقت تستدعي ثبوت ذلك الشيء في هذا الوقت فيلزم

ايكون

ان يكون ذات الموضوع في وقت اتصافه بوصف العدم المطلق متصفا
بالوجود المطلق فالاولى ان يحمل كلام المص اشارة الى الدفع
الذي ذكرناه من عدم اتحاد الزمان او عدم اختلاف الجهة الش
فلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما قررنا اقول فيه اشعار بانه يحمل تقييد
الوجود السلب بشرط عدم الاضافة الى الوجود وغيره لا السلب لا بشرط
شي ورد على قوله والعدم المطلق بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا
انه لا يضاف لما قرره العدم وذكره انفا والظ ان الش ههنا نطق
بالصواب ورجع عن كلامه الظ ان المراد بقوله عدم مثلا آه
اقول يعني ان هذا السؤال انما نشأ من توهم ان قول المص عدم
مثلا انه لا يضاف الى شيء الى الوجود وكما توهم الش بناء على ان العدم
قد يطلق على معنى السلب المطلق الذي لا يعتبر اضافته الى شيء اصلا
لما عرفت انفا ان العدم في اصل وضعه بهذا المعنى واياه اراد
بالصدق على رفع الوجود بعينه وبعد ما ظهر ان مراد المص من قوله
عدم مثلا انه لا يضاف الى جهة من الجهات اي الى موضوع من الموضوعات
سواء كان مفهوم الوجود او غيره مع كونه مضافا الى غير الموضوع
كما في سلب الوجود عن الانسان مثلا اندفع الايراد الش
اقول وفيه نظر اما اولا آه اقول كلام القايل ظاهر في ان المتقابلين
اللذين اعتبر تغايرهما بالحيثية لصحة اجتماعهما هما الاجتماع والتقابل لا الوجود
والعدم وكلام الش صريح في انهما الوجود والعدم على ما لا يخفى على الماهر
بل الصواب ان يقال لا منافاة بين الاجتماع بمعنى عروض احدهما
للآخر وبين التقابل حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الحيثية ضرورة
ان التقابل يقتضي عدم اجتماع المتقابلين في محل ثالث فان قيل
يتوجه على ما قيل لا يخفى ان اجتماع المتقابلين مستحيل في حيثية يكون التقابل
منها

اشارة الى دفع احد هذين الايرادين بل الى دفع الاخير لان الاولى كلي في كلامه او يحمل كلامه

من ملك الحيثية سواء كان ذلك الاجتماع بعروضهما لمحل آخر او بعروض
احدهما للآخر كما فهم هذا القائل فاحتيج في جميع صور الاجتماع الى الاعتذار
بان الاجتماع ليس من حيثية التقابل بل من حيثية مغايرة لحيثية التقابل
قلت هذا امر دو وثانيا لانم ان مطلق الاجتماع مناف للتقابل حتى يحتاج
الى الاعتذار كيف والمعتبر في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في محل ثالث
لا عدم الاجتماع مطلقا الخ واما ثالثا فلانه قيل لا يخفى ان
هذا القائل لا يدعي ان تغاير الحيثيتين في اي مادة مصحح للاجتماع حتى
قيل لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون موجودا ومعدوما يلزم
اجواز هذا العذر فيه بل يدعي ان اجتماعهما في مادة عروض احدهما
للآخر بتغاير الحيثيتين صحيح وهو لا يستلزم الاول وفيه نظر لان القائل
زعم ان بين مطلق الاجتماع والتقابل تقابلا وتنافيا واعتذر
عن اجتماع التقابل والاجتماع بتغاير الحيثيتين ليصحح ان اجتماع المتقابلين
لانهما نوعان من المتقابلين ضم ان كون احدهما عارضا للآخر
نوع من التقابل كما ان عروض احدهما للآخر نوع من الاجتماع
فحصل كلام الخ انه بعد تسليم كونهما متقابلين لا يكفي لصحة اجتماعهما
للآخر اختلاف تينك الحيثيتين بل لا بد من اختلاف حيثيتين يختلف
بها المحل وههنا ليس كذلك والا لزم جواز اجتماع المتقابلين في
محل ثالث بمثل تينك الحيثيتين الا يرى انه لا يصدق
الاعمى على الجدار اعلم ان كلام الشارح في هذا المقام يحتمل وجهين
احدهما ان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما
الى قابل للامر الوجودي اي اخذ في مفهومهما نسبتهما الى محل
قابل يصيران بعينهما عدما وملكة وهذا هو الظاهر وثانيهما ان
المتقابلين بالسلب والايجاب ان قيدا ونسبا الى محل قابل

يصيران عدما وملكة وفائدة لفظ الاعتبار التنبيه على ان النسبة
انما يتحقق باعتبارنا فان رجع الاول من جهة قيد الاعتبار رجع الثاني
بان الاعتبار بمعنى الاخذ في المفهوم لا يستقيم في الايجاب اذ كان مأخوذا
ثم انه لا يعتبر في مفهوم السلب النسبة الى المحل مع ان الشارح ذكر هذا الجزء في
تعريف العدم والملكة في شرح كلام المصنف هناك وقد حمل زه كلامه على
الثاني اما اولا فبتعيين التقرير المذكور عليه وكذا لزوم كون العدم المطلق
عدم ملكة اما وجه بناء الاول عليه فهو انه لو اعتبر في مفهوم عدم الملكة
النسبة الى المحل وان لم يعتبر القابلية لم يلزم صدق الاعمى على الجدار واما
وجه بناء الثاني عليه فظاهر اذ العدم المطلق بالمعنى الذي اعتبره لا يوجد فيه
النسبة الى آخر ما لم يستشعر انه يمكن حمل الكلام على الوجه الاول
وظاهر انه يندفع الايرادان معا لكنه لم يتعرض في السؤال لبيان اندفاع
الاول لانه ظاهر الورود ولا يمكن الجواب عنه بل انما تعرض لبيان اندفاع
الثاني واجاب بان كون العدم المطلق بالمعنى الذي اعتبره عدم ملكة
بهذا المعنى ايضا وهو ان يعتبر في مفهومه النسبة الى المحل قابل لازم عليك
بناء على مقدمة مسلمة عند المحققين وهي ان السلب والايجاب راجع الى
العقد والعقيدة على ما سيجيء وكون المقدمة المذكورة ينافي اطلاق العدم
بالمعنى الذي اعتبره الشارح غير مضر في الالزام بل هذا المحذور اكثر وارد
على الشارح ثم قال ومن كون المتقابلين بالسلب والايجاب لا بد ان يكونا
قضيتين او ما يرجع اليهما ظهر بطلان ما ذكر من كون التقابل بين المطلقين
بالمعنى الذي اعتبره اي غير مضاف الى شيء اصلا سلبا وايجابا لان المعنى
الذي اعتبره للاطلاق ينافي اعتبار النسبة مع كلاف الاعتبار الذي
ذهب اليه المحقق الشريف قدس سره لان اطلاق الوجود والعدم

بل لا يتحقق منهما تقابل اصلا وبما قررنا ظهر ان لزوم كون المطلقتين لا يتقابلان بالسلب والايجاب يتحقق كما ان لزوم كونهما عدما وملكة صدق واقول ما ذكروا من ان بين الكلية والجزئية الحقيقيتين تقابل العدم والملكة دون السلب والايجاب يدل على ما ذهب اليه الشارح اذ مفهوم الكلي على ما اصطلحوا مفهوم مفرد لا يمتنع نفس تصوره من وقوع الشركة والجزئي مفهوم مفرد يمتنع نفس تصوره من وقوع الشركة ولم يعتبروا في مفهومها القابلية ومن المعلوم ضرورة ان ليس معنى قولنا زيد جزئي انه يمتنع نفس تصوره من وقوع الشركة وكان قابلا لها لكن يعتبر في مفهومها النسبة الى المحل القابل وهو المعنى المفرد لانه قابل للشركة في ضمن المفهومات الكلية
قلت قد يتحقق تقابل العدم والملكة في المفردات فان مفهوم العمى آه اقول فيه بحث اذ للشارح ان يقول مفهوم العمى هو عدم البصر عن المحل القابل للبصر على ما صرحوا به فلا يمكن تجريده عن النسبة الى المحل القابل نعم القابلية غير معتبرة في مفهومه ويكفي لكونه عدم الملكة اعتبار النسبة الى المحل القابل في الجملة سواء كان معينا او مطلقا وانتساب هذا المفهوم الى الموضوع في قولنا زيد اعمى لا ينافي اعتبار النسبة الى موضوع ما قابل في مفهومه وح نقول قد ينسب الى موضوع وح يتحقق التقابل بين العقدين وقد لا ينسب وح يتحقق هذا التقابل بين المفردين كما في السلب والايجاب فاندفع ما ذكره في حاشية الحاشية بقوله وايضا لم يذهب احد الى ان العدم والملكة راجعان الى العقد والسلب والايجاب بعينه مع تخصيصه بالموضوع القابل وما يفهم من الشفاء فلا يدل على ان لا يعتبر في مفهوم العمى النسبة الى المحل القابل بل المراد من الوجود في قوله وجوده بالفعل هو وجوده في المحل وكون القابلية معتبرة

لانه رجوعا اليه لان العدم والملكة هو السلب والايجاب

في مفهوم

في مفهوم خصوص العمى على تقدير التسليم لا يستلزم ان لا تكون معتبرة في مطلق العدم والملكة من اعتبار القابلية في مفهوم العدم هذا ولكن الحق ان تجرد اعتبار النسبة في مفهوم السلب لا يصير عدم الملكة على ما سيعلم ثم ان حصر التقابل في الاربع مسلم عند الشارح وعليه مبني كلامه الذي نقله رد على ما سيعلم هناك وكلام رد مع الشارح فلا يرد عليه ما قيل ان حصر التقابل في الاربعة استقرائي وليس بقطعي فبطلان الحصر ليس محذورا وارد بقوله وح لا يكون الفرق بين السلب والايجاب آه انه حين ظهر ان باعتبار النسبة الى المحل القابل من دون اخذ القابلية في مفهوم العدم لم يظهر الفرق بين السلب والعدم فلا بد ان يصار الى ما ذكرنا من ان الفرق باعتبار القابلية وعدمه كيف والفرق على ما ذكره يقتضي ان لا يكون للمفهومات الا سلب باعتبار العقد والقضية اذ كل ما جعل موضوعا للقضية المعقودة كان قابلا لها وح صار عدما وملكة بناء على هذا التفسير وح يلزم على الشارح ان لا يتحقق للقضايا الايجابية التي محمولها امر شامل نقيض ضرورة ان المتناقضين هما المتقابلان بالسلب والايجاب فمفهوم الغير اذا لم يسلب باعتباره في نفسه اذ لم يعتبر مقايسته الى شيء باعتبار العقد اذ لو اعتبر الى موضوع غير قابل وفيه الكلام ثم اذا اعتبر الى موضوع قابل لم يكن سلبا وايجابا فلم يتحقق التناقض بينهما فقولنا احد ابصير واحد ليس ببصير يتحقق بينهما سلب وايجاب وتناقض وقولنا زيد بصير وزيد ليس ببصير لا يتحقق بينهما سلب وايجاب ولا يكونان متناقضين بحث ثم لا يخفى ان المعتبر في السلب والعقد آه فيل مراد الشارح ليس ان ما صدق عليه رفع الوجود مقابل للوجود تقابل الايجاب والسلب حتى يتوجه الاعتراض عليه بل مراده ان الرفع المطلق مقابل له باعتبار صادق عليه وهو رفع الوجود

قيل ان كان العدم المطلق مقابلا للوجود المطلق يكون بهذا الاعتبار عدما لم
يكن نقرر انه اقول كلام الشارح صريح سابقا حيث فسر قول المصنف ويقابله عدم
مثله بعدم غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظا من حيث هو مع قطع النظر عن
كل ما يغايره ورد تفسير العدم المطلق المقابل للوجود بسلب الوجود المطلق
صريح في انه جعل مقابل الوجود المطلق السلب المطلق من غير اعتبار
الاضافة معه فالاستاد ره حمل كلامه في جواب السؤال الاول الذي ذكره
في الحاشية على ما يوافق ما حققه اولا وقرره واما كون كلامه في السؤال
الثاني وجوابه يدل على مقابل الوجود سلب الوجود لا السلب المطلق فلا
يضره ره بل هذا ايراد آخر على الشارح حيث لا يتوافق كلامه وتوجيه
المنع الذي اشار اليه بقوله على تسليم ذلك الصدق انه قد اشعر بعض
عبارات الشارح على ما اشرنا اليه انه جعل معنى العدم السلب بشرط عدم
الاضافة الى شيء وعلى هذا التقدير لا شك في توجيه المنع او نقول
اراد بالصدق في الصدق على طريق الايجاب الكلي على ما يدل عليه قول
الشارح في الحاشية فهاهنا وبيان في الصدق ولا يخفى ان دعوى
ان ومن بين السلب المطلق وبين سلب الوجود المطلق دعوى تط
وان سلم ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود اذ لا يلزم اضافة
السلب على هذا التقدير الى الوجود المطلق وكان نقيضا للوجود المطلق
وذلك ظاهر ثم الفرق بين نيستی ونابودن بان احدهما سلب مطلق
والآخر سلب الوجود في غاية الشناعة ونعم ما افاده ره ولعمري لا زاد
الا تكثير السواد وفيه ايهام لطيف وانت تعلم حاله
مما ذكرنا من ان مجرد النسبة الى المحل القابل غير كاف في العدم

ما قال ره

كلماته ره

وتوجيه ره

التقدير ره

علمت ره

والملكة **قوله** بل لا محصل له الخ هذا ورد ره من الايرادات التي ذكرها على هذه
النسخة مبني على حمل الممكن والممتنع على الممكن والممتنع الوجود الخارجي على ما هو
المصطلح في لفظ الامكان والامتناع ولو حمل الممكن على ما يكون ممكن الوجود
المطلق والممتنع على ما يقابله اندفع الجميع اذ العقل لا يمكن ان ينسب
الوجود المطلق الا الى ما يقبله اذ لا يمكن للعقل النسبة بدون تصور المنسوب
اليه فكان قابلا للوجود المطلق وايضا المنسوب له مفهوم وكل مفهوم قابل
للوجود المطلق وظاهر ان هذا الكلي في غير الوجود المطلق الخ مثل للذهني
والخارجي ليس الا ما يمكن له الوجود المطلق فيلائم قوله وانما ينسبه
الى ماهية يقبله كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع لان القابل للوجود المطلق لا
يكون الا ممكنا بهذا المعنى كالقابل للوجود الخارجي والذهني لكن لما
كان حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيدا بحسب اللفظ لم يحمل عليه كلامه اما
اولا فلان اطلاق الممكن والممتنع على ما ذكر خلاف المصطلح على ما
اعترف الشارح في كتب المواد وعند ذكر خواص الوجوب الذاتي واما ثانيا
فلان الممتنع بهذا المعنى لا ماهية له ولا هوية اذ لا يحصل منه في العقل
شيء فلا يلائم قوله ماهية الممتنع وايضا الملائم على هذا المعنى بدل قوله
والظاهر ان العقل انما ينسب الوجود الخ قوله وظاهر ان العقل الخ
لان هذا الحكم لا يكون مزورا ثم لا يخفى ان في النسخة الاولى لا بد ان
يحمل الوجود على المطلق الشامل للذهني والخارجي كما صرح به الشارح
فلم يتناول الحكم للوجود الخارجي والذهني مع ان المقيد على ما صوره
الشارح متناول لهما اذ قيسا الى الغير فتخصيص هذا الايراد بالنسخة
الثانية غير ملائم وفي قوله الا ان يحمل هذا المطلق المخصوص بالوجود
الخارجي والذهني مناقشة ظاهرة لان القابل للوجود الذهني

ان مطلقه
وما كان وهذه من الامور
وكذا القابل للوجود المطلق
مم

فلا يلائم ره

انه فالمراد بالملكة معناها المصطلح اعلم ان لكلام المص محمل آخر وهو ان يحمل الملكة على ما هو مورد الايجاب والسلب سواء كان السلب الوارد عليها عدم الملكة او سلب وايجاب وهو المراد حيث قالوا الاعدام انما يعرف بالملكات فالمراد ان هذا الحكم لا يختص بعدم الملكة الاصطلاحي وقول المص وقد يؤخذ شخصيا ونوعيا وجنسيا تفصيل للموضوع الذي قيد الوجود والعدم وانه اختار ما ذكره الوجهين احد هما ان من الملكة على هذا التوجيه محمول على المعنى الاصطلاحي لكان مستعملا بحسب الحقيقة وثانيهما ان ما قيد به الوجود والعدم غير منحصر في الثلثة اذ يحتمل الخاصة والعرض العام والفصل ففي التوجيه الاول يحتاج الى ان يراد بالجنس والنوع معناهما اللغوي حتى يحصر كما في لفظ الملكة او يقال ذكر الثلثة على سبيل التمثيل بناء على انها حقايق محصلة واقول اما لفظ الملكة فقد عرفت انه لا يمكن حمله على المصطلح وايضا حديث عدم الانحصار مشترك الورود واذ سيحقق الاستاد ان القابلية المعتبرة في العدم والملكة قد يكون بحسب المفهوم عرضيا اعم وحمل الكلية والجزئية من هذا القبيل على ما سيعرفه هذا ويحتاج في توجيه انه الى تقدير عند قوله شخصيا ضمن تحقيق المشهور ويكون اشارة الى معنى من معنى العدم والملكة وكذا احتاج الى تقدير عند قوله نوعيا وجنسيا حتى يتم انطباقه على معنى آخر كما فعله انه وفي الحمل المذكور لا يحتاج اليه فيه بحث لانه ان اريد ان القطان كلامه رد فيما اذا اريد بقاء الدليل على نفي التركيب الوجود مطلقا على ما هو الظاهر ولو حمل على نفي التركيب الذهني من الاجزاء المحمولة على ما سيشير اليه آخر البحث فذلك ظاهر على ما قيل اذ لا يمكن عدم قيام اجزاء المحمولة بما يقوم به كله فلا كون قيام السواد بالجسم مع عدم قيام اللون به بل بجزئه وسيصرح به الاستاد فيه ونقله عن كلام ارسطو وان اريد بالاجزاء الخارجية الاجزاء الموجودة

على ما سيجي وسيشير اليه آخر البحث كرر

بوجودات متمايزة وبالذهنية ما لم يكن كذلك سواء لم يوجد فيه او وجدت فيه غير متمايزة وسواء كانت محمولة او غيرها كالاجزاء الكثيرة والمراد ههنا هو الاخير لما عرفت ان مدار كلامه عليه لا الاجتماع لهذا الاعتراض على ما قررناه اقول هذا حق لكن ما استدل به انه يقتضي ان يكون المراد من الوجود المبدأ والا لتوجه عليه انه لا يجدي وثانيا كون العارض غير العارض بتمامه او العارض على هذا التقدير يكون بعض اجزاء المحمول والعارض بهذا المعنى كثيرا ما لا يكون عارضا بتمامه لجميع الماهيات المركبة بالقياس الى ذاتياتها وفي بعض النسخ قلت بعد تسليم ذلك التصديق وهو اشارة الى منع التصديق وبيانه ان الحيثية المذكورة لا يكون لبيان الاطلاق فلا بد ان يكون للتقييد او التعليل ومن المعلوم انه لا يصدق ان المعدوم المطلق اذا اخذ مقيدا بهذا الوصف يمكن له الوجود بل هو بهذا الاعتبار كان ممتنعا مثل النائم المقيد بوصف النوم الماخوذ بشرطه يمتنع له التيقظ وكذا لا يصدق ان العدم المطلق لوصف الامكان بل الامكان سابق على الوجود والعدم وايضا حمل الحيثية ههنا لا بد ان يكون على التقييد حتى يظهر الموضوع الماخوذ معه وذا اعتباريا وكان مادة افتراق العام عن الخاص لتحقيقا للعموم وحمله على التعليل لا يفيد ذلك وهو ظ وههنا محمل آخر للحيثية اشار اليه في كتب المنية وهو ان حيثية العدم المطلق لا ينافي الامكان وينافي الوجود ومثل هذا غير ملايم بمقام بيان العموم كيف وذلك جار في عموم الوجود ومثل ان يقال الحكم من حيث انه لا حكم ليس بحكم وكان موجودا وقد اعترض على الدليل المذكور بانه ان اريد انه لا مفهوم اعم من الوجود بحسب نفس الامر فم لكنه لا يفيد في اثبات ان لا جنس له اذ يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه وان اريد انه لا مفهوم اعم منه ولو بحسب

59

للفرس بناء على ان المعقل يجوز صدقه كلى على افراد كلي آخر على ما سيجي في فصل الماهية وايضا الفرق بين الذاتي والعرضي مبني على ما قالوا ان الفصل يجوز صدق الماشي مثلا على الانسان والفرس في جواب ما هو بناء على تجويز كونه جنسا لهما على ما حققه الاستاد والسيد السند وعلى هذا الا بد من تخصيص المقسم بما يصدق على كثيرين في نفس الامر حتى يتم الحصر قوله فلت الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شيء فاما ان يعتبر اخذه فيه اجمالا الى انه لا بد في ان فيه من اعتبار اتحاد كون النسبة بان يكون هو هو بحسب المفهوم او بحسب الوجود فمن اكتفى بالوحدة الثانية فقد ذهب عنه انه قد يتغير نفس النسبة بدون ان يحصل تغير ما في الوحدات الثانية واشار في الشق الاول من تفسير القضايا المتعارفة الى التخفيف وفي الثاني الى المحصورات وفي قوله فهو فرد للاكثر حيث لم يقل فهو آحاد قصد اخراج مثل قولنا بعض النوع انسان فانه لا يصدق متعارفة ويدخل في تعريف ان هذا المتعارفة المستنبط من تعريفه للموجبة مثل قولنا لا شيء من النوع بانسان فانه يصدق متعارفة كما يصدق ما يحكم الهادار او بقوله فهو فرد له ان مفهوم المحمول المحمول عليه حمل الكلي على جزئياته لا ان المراد من المحمول الفرد وفي قوله الجنس ح ان لم يصدق على النوع مسامحة والاولى والجنس وان لم يصدق عليه النوع لان الكلام في تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه وكذا الى وفي قوله سيجي من الاستدلال على بساطة الوجود ايضا مسامحة لا يخفى ثم وجه كون ما سيجي من الاستدلال على ان الوجود لا جنس له مبنيا على ان المراد بالوجود الموجود ما قد سبق آنفا واما وجه كون هذا الدليل مبنيا عليه فهو انه لو كان جزء الوجود بالمعنى المصدري معدوما اي الجزء المحمول على ما قرره في الدفع لزم كون الشيء موجودا

ومعدوما

ومعدوما ولا استحالة فيه واما اذا كان جزء الموجود اي الجزء المحمول عليه معدوما لزم اجتماع النقيضين المستحيل وبما قررنا ظهر فساد ما قيل انظار المراد والمعرض من الاخير هو هذا المنع وسنده انه وان امتنع في الاجزاء الغير المحمولة فلم لا يجوز ان يمتنع مثل ذلك في الاجزاء المحمولة فكما انه يمكن ان يعرض نقيض الكل للجزء المحمول كما انه يمكن ان يعرض نقيض الشيء بنقيض ذلك الشيء كرفع الوجود الخارجي العارض للموجود الخارجي ولو قيل يريد لو عرض النقيض للشيء او الجزئية لحمل عليه او على جزئه بمواطاة ولا شك في استحالة ذلك قلنا نمنع كون ذلك الترديد حاصرا انتهى وذلك لانه على تقدير ان يكون الكلام في الموجود لا شك في ان اتصاف الجزء بنقيض الكل على سبيل حمل المواطاة لا الاشتقاق نعم انما يكون كذلك على تقدير ان يكون الكلام في الوجود بالمعنى المصدري ثم حمل نقيض الكل على الكل جائز لكن يمتنع حمل نقيض الكل على الجزء المحمول لانه يلزم اجتماع النقيضين باعتبار حمل واحد ايضا مثلا مفهوم الموجود ليس بموجود وقد عرفت نظيره في كلام الاستاد في بحث الحال ثم لا يخفى انه كما ان هذا الدليل انما يتم ان يكون المراد الموجود لا الوجود وكذا النقض الذي ذكره اذ على تقدير ان يكون المراد من الوجود والعدم معناهما المصدري لم يكن اللاحيوان بالنسبة الى الحيوان كالعدم بالنسبة الى الوجود على ما عرفت في الفرق بين الموجود وكذا ما ذكره في سند المنع حيث قال كل واحد منهما متصف بانه ليس بيدين على ما يظهر بادنى تامل لا يخفى عليك بعد ما سبق انه مقصوده تحقيق الايراد لا ايراد اعتراض محل التشكيك واراد بنفي التشكيك بحسب الشدة والضعف عن الوجود نفيه عنه بحسب الذات ولا ينافي ذلك نفي التشكيك بالوجوب باعتبار امر آخر له علاقة بالوجود الخارجي كالاثار مثلا على ما اشتهر فتامل

دون الاشتقاق

العدم والوجود

بقرينة

ينقض الى القول ‌ز

وحمله على الموجود وحمل العوارض على مفهوم الموجود مضافا الى الماهيات اى الموجودات
من حيث هى موجودات ينقض القول بتحقق التشكيك فى الذاتى ونقض
يرد على المقـ والشـ ان صدق الوجود على وجود العلة ليس متقدما بالذات
على صدقه على وجود المعلول ثم نفس وجود العلة متقدم على نفس وجود المعلول
وكذا الكلام فى الاشدية والاولوية وعلى الشـ ان الدليل الذى
ذكره لا ينطبق على الدعوى حسب شرحه لان ما ذكره يرجع الى ان مفهوم
الموجود يختلف صدقه بالقياس الى الموجودات ثم ما ذكره من قوله وايضا
فانه فى وجود الواجب اقدم واولى يرد عليه بعد ما سبق ان المدعى تشكيك
الوجود بالنسبة الى افراده العارضة للماهيات وليس للواجب فرد من الوجود
عارض لذاته غير الحصة من الوجود المطلق ولا يكون الشئ مقولا بالتشكيك

العارض ‌ز

بالنسبة الى حصته اللهم الا ان يقال المفهوم لا يجوز ان يكون مشككا
بالنسبة الى حصصه فقط ولكن يجوز ان يكون مشككا بالنسبة الى
حصصه والافراد التى يكون المفهوم عرضيا لها اذ الممتنع فى التشكيك ان
يكون ذاتيا للجميع لا ان يكون ذاتيا للبعض وعرضيا للبعض وقد فرغ
الشرع الاشارة اليه ولعله لهذا افسر قوله مطلقا بما فسره ولم يعتبره
بانه ليس جزء الشئ مما يصدق عليه اصلا مع انه الظاهر المشهور من ترتب
نفى الجزئية مطلقا على التشكيك وعلى المقـ لهذا اى فليس جزءا ولم
يقل وليس ذاتيا مع انه المشهور لئلا يرد الحكم الماهيات الموجودة اذ
الوجود لو كان جزءا لها فليس جزءا محمولا لها وهو ظ لكنهم فى مواضع
استعمال هذه المقدمة اى كون الذاتى غير مشكك حملوها على انه ليس
بجزء الشئ من الافراد التى يتحقق التشكيك بالنسبة اليها ومنها ما
ذكره المقـ فى شرحه للاشارات فى اول الالهيات عند شرح كلام الشيخ ان

المنفـ

الشمط الرابع فى الوجود وعلله ثم المراد من الجزء فى قول المقـ ما يتناول
النوع والجنس لان النوع ايضا جزء للهوية الشخص **قوله** اما التوزيع
الاول فلا استدراك فيه لا يذهب عليك ان الظاهر من قوله قدس
سره وبالجملة وكذا قوله فالمعتبر بعد التوزيع ان يرجع هذه التوزيعات
الى امر واحد وذكر بان يقدر القيد المحذوف فى التوزيع الذى
لم يذكر فيه او يحمل على زيادة التوضيح فيما يذكر فيه قرينة ما يدل عليه الكلام
من الارجاع فالتفرقة بينهما تعسف   فلا يصدق عليها انها لا
يعقل انه هذا انما يصح اذا كان معناه لا يمكن ان يعقل الاعيان حاصلة
الحصول فى الذهن انه لا يوصف له فى الخارج واما اذا كان معناه انه لا يمكن
انعكاكه عنه فى الذهن فلا وان استفاد هذا المعنى منه فيدل التزام
على طريق المفهوم فيعد منع ثبوته على ما تقرر فى موضعه يرد عليه ان اعتباره
انما هو فى المقامات الخطابية دون البرهانية هذا وقد علمت انه ينبغى
حمل الكلام على الارجاع ولا يخفى عليك انه انما يحصل اذا حمل الكلام
على المعنى الذى ذكرنا فليحمل عليه كيف ولو حمل على ما حمله وارجع الاول
اليه يلزم الفساد فى التوضيح فلا بد من حمله على ما حملناه ليسلم التوزيعان

قال ‌ز

من الاستدراك   محمول على التمثيل فان قيل يمكن حمل التحقق
فى كلامه على ما هو اعم من التحقق فى نفسه او لغيره ومعلوم انه اذا كان
الاتصاف فى الخارج كان تحقق الصفة للموصوف فى الخارج لا محالة وان
لم يكن تحققها فى نفسه فيه او يجعل التحقق اعم من التحقق بالذات
او بالعرض ولا شك ان الاوصاف التى يوصف بها الاشياء فى
الخارج موجودة بالعرض لوجود تلك الاشياء قلت قوله اذا قيل
صريح فى الخلاف المشهور فى ان الاضافات متحققة فى نفسها فى الخارج

مبحث ان
الشيئية من المعقولات
الثانية

هذا ولا يذهب عليك ان اعتبار الحيثية في كلام الشارح لتحصيل الحصر المذكور فيه مستدركاً
بل الاولى توجيه كلامه بما اشار اليه في الحاشية ومحصله ان المعقول الثاني
ما لا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر ولا يمكن عروضه لغير المعقول اي للموجود
الخارجي ومعلوم ان لوازم الماهيات عارضة للموجود الخارجي كما انها عارضة
للمعقولات فتأمل   لا على ما حمله قدس سره كلامه عليه المنافاة بين
قوله فلا شيء مطلقاً ثابت وبين قوله الوجود وقد يؤخذ على ان اطلاق وان
اندفع بتوجيهه قدس سره لكن بقي الكلام في ان الاضراب بقوله بل يعرض
لخصوصيات الماهيات في العقل غير ملائم بل الملائم ان يقول بل يعرض
لماهية ما في العقل   ينافي كونها غير الوجود اقول هذا الجواب
مستفاد من قوله ويوافق الحاشية لان المباحثة عندهم انما يستعمل
في مقام التردد في اتحاد المفهوم والمصداق في الصدق اذ لو تعين
احد الامرين يتعرض له بخصوصه   الشارح وان اريد ان مفهوم
الشيء الكلي آه بهذا التوجيه وان اندفع المنافاة وعدم مطابقة الواقع
من جهة قوله فلا شيء مطلقاً ثابت لكن يتوجه المنافاة وعدم مطابقة
الواقع من جهة قوله والشيئية من المعقولات الثانية لان المعقول الثاني
ما لا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر ويمكن ان يقال المعتبر في المعقول
الثاني ان يكون منشأ عروض العارض وجود المعروض في العقل
على ما اشار اليه الشارح في الحاشية موافقاً لما نقله قدس سره عن حاشية المطالع
ولا يعتبر فيه انه لا يمكن ان يعقل بدون تعقل معروضه وقولهم ما لا يعقل
الا عارضاً لمعقول آخر معناه ما لا يتصور عروضه الا في العقل دون
الخارج ويؤيده ان الشارح لم يذكر هذا الوجه عند الرد على المتقدمين حيث
ذكر ان الوجود من المعقولات الثانية لكن قوله كما هو شأن المعقولات
الثانية لا يلائم هذا التوجيه   فان طبائع الاجناس والفصول
والانواع آه اقول قد سبق الاشارة الى ان مذهبه ان الذات

يتحد مع ما هي ذاتيات له بالذات فيكون موجودة بالذات بوجود ما هو
ذاتي له واما العرضيات المحمولة عليها في الخارج فقط او في الخارج والذهن
فاتحادها مع المعروض انما هو بالعرض ووجودها في الخارج ايضاً يكون
بالعرض من هذه الجهة وان امكن لها وجود فيه بالذات من جهة اخرى
كما هو رأيه في الابيض فانه موجود في الخارج بوجود البياض بالذات
والحاصل انهما ذاتاً واختلافهما من حيث اعتباره لا بشرط المعروض فيكون
ابيض وبشرط لا فيكون بياضاً على ما سيجيء واما المعقولات الثانية
فلم توجد في الخارج اصلاً لا بالذات ولا بالعرض فلو تم العوارض الخارجية
واللوازم المهية الى طبائع الاجناس والانواع والفصول واراد
بالوجود مطلق الوجود بحيث يتناول الوجود بالعرض ايضاً وخص المعقولات
الثانية بعدم وجودها في الخارج مطلقاً على ما يشير اليه بقوله فان الموجود
لكان اظهر واما ذاتيات المعقولات الثانية فان كان ذاتياً للموجود الخارجي
او عرضياً محمولاً عليه مثل الخارجي لكان داخلاً فيما ذكر وكان موجوداً فيه
في الجملة والا لكان معقولاً ثانياً   الشارح فان عدم غير الشرط لا
ينافي وجود المشروط اقول هذا وان لم ينتقض بعدم العلة الفاعلية بالنسبة
الى عدم معلولها بناء على جواز تعدد العلل الفاعلية على سبيل البدل
على ما جوزه والخلاف الشرط اذ في صورة التعدد يكون الشرط القدر المشترك
بين الجميع وذلك مبني على ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحداً
بالعدد بخلاف الشرط ففي صورة التعدد كان الفاعل خصوص ما استند
اليه المعلول ووجد به فيكون المشروط يمتنع وجوده بدون الشرط ما تحقق
في مفهوم الشرط لكن ينتقض بعدم العلة المادية والصورية بالقياس
الى المعلول المركب وكذا العدم المضايف بالقياس الى مضايفه

آخر بل بعدم المعلول بالقياس الى علتها المستقلة وكذا قوله وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر لا يصح على اطلاقه اذ عدم احد المتضايفين يصحح وجود المضايف الآخر بل عدم الموانع مطلقا مصحح وجود ما يكون المانع مانعا بالقياس اليه فالاولى حمل الاشتراط على الاشتراط في الجملة لا على جميع ما عداه وحمل قوله كالخلاف ما في الاعدام على ان هذا الخلاف ما في الاعدام في الجملة ويمكن ان يق المعنى ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط من حيث انه مشروط وعدم الضد مصحح وجود الآخر من حيث انه ضد آخر ويق لا انتقاض لان عدم العلة المادية والصورية ينافي وجود معلولها المركب لا وجود مشروطها وكذا اعدام الموانع غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر من حيث انه ضد له ثم ان هذا لا يتصور في غير المتضادين الشـ قال صاحب المواقف فاة

اقول ذكر الشـ ره في شرحه والحق فيه اي في الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينهما الا في العقل فان كان ذلك التمايز اي حصل لها بوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات والعدميات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا والا تصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة انتهى ويمكن توجيه المتن بوجهين لا يرد عليه ما ذكره الشـ نقلا عن شرح المقاصد

بان الامر

في شرح المواقف المعدومات هل تتمايز ام لا والحق فيه كذا

بان الامر بالعكس اصلهما ان الامتياز بينهما عند العقل ضروري لا يمكن الانكار على ما يشهد به الامثلة المذكورة فان كان ذلك التمايز لكونها موجودات ذهنية لم يكن المعدومات متمايزة بل التمايز انما هي للموجودات الذهنية فمن قال بالوجود الذهني ينبغي ان يقول ان التمايز انما هو من خواص الموجود ولم يتحقق في المعدوم والا لزم تحقق التمايز بين المعدومات الصرفة ومن قال بنفي الوجود الذهني حقه ان يقول بتمايز المعدومات وبقوله فالحق اشار الى ان حق الخلاف في التمايز ان يتفرع على الخلاف في الوجود الذهني لكن بالعكس مما وقع فهذا الكلام وقع منه على سبيل التحقيق في المسئلة بانه ينبغي ان يكون الخلاف على عكس ما هو الواقع وبيانها انه قال قبيل ذلك الكلام المعدومات هل تتمايز ام لا فمنهم من اثبته بان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد يصحح وجود الضد الآخر دون غيرهما فلولا التمايز لم يختلف مقتضياتهما ومنهم من نفاه لان المعدوم نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن او في الخارج انتهى ونحن نقول مراده انه لا تمايز بينهما الا في العقل فان كان ذلك التمايز بوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلق فلا يتم ما استدلوا به من ان المعدومات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا ضرورة كونها موجودات ذهنية مشارا اليها عقلا والا تصور معدوم مطلق فيتم ما ذكروه من انها نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وبضم الى المقدمة الاخرى ينتج مطلوبهم ويرد على هذا التوجيه ان منع كون المعدومات متمايزة في العقل اولا ثم تقسيمه الى الشقين لا يصح اذ على الشق الثاني لم يتحقق الامتياز بل المط فيه الزام كونها غير متمايزة ويمكن ان يق مقصوده الاشارة الى بيان التوزيع مع الايماء الى ان الحق هو القول بالوجود وكون المعدومات متمايزة فكانه قال واذا

الامر فيهما على عكس ما ذكر

بالوجود الذهني وكون المعدومات ك

بالامثلة المذكورة وهذا التوجيه هو الموافق للشرح قدس سره واشار بقوله مع
انه متصف بالامتياز الى ان اللازم ح اى على تقدير تمام الدليل ما يخالف
الوضع الذى قررناه وهو الامتياز فى العقل وبقوله فالمعدومات اى المعدومات
الصرفة متمايزة الى انه يلزم عليهم تحقق الامتياز بين المعدومات الصرفة
مع انه مخالف للمقدمة ان تنبه لهم التى استدلوا بها على كون المعدومات
غير متمايزة ثم لا يخفى عليك ان من قال بثبوت المعدومات فى الخارج يقول
بتمايزها فى الخارج فالاولى تفريع الخلاف فى تمايز المعدومات فى الخارج
على الخلاف فى الوجود الذهنى او الثبوت فى الخارج والقول بنفى المعدومات
مطلقا بل انما فرع على الخلاف فى تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام
اقول صرح قدس سره بذلك فى الشرح حيث قال واما المعدومات التى من جملتها
العدمات فنفى تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف الخ لزم
ان يكون الموصوف معدوما فى الخارج اقول هذا انما يجرى فى العدم الذهنى
والاولى ان يقال التلبس غير متحقق فى الخارج بديهة الخ بان لا يكفى
مدركا للعقل حاضرا عنده اقول كون الحضور عند المدرك شرطا لكون
الشىء موجودا ذهنيا محل تامل لان الدوام فى البعض لا يفيد
لعله عقد القضية الموجبة الكلية او لانه اعتبر مفهوما معنى كلما قد كان قابل كون كل
عدم خارجيا كان او مطلقا او ذهنيا عارضا لنفسه قد تحقق وذلك
اذا لم يتصور العدم المطلق او العدم الذهنى وقد لا يتحقق وذلك على تقدير
تصور العدم المطلق او الذهنى وانت خبير بان هذا انما يلائم اذا كان
عبارة المصنف هكذا ثم عروض العدم المطلق لنفسه بتقديم لفظ قد
واما على تقدير تاخرها فمدار الكلام ان عروض العدم الخارجى
لنفسه وكذا عروض العدم المطلق وكذا عروض العدم الذهنى لنفسه

الموصوف باعز المعدوم موجود فى الخارج اقول اه

قدم

لما ذكر

لنفسه

قد يكون وقد لا يكون ومن المعلوم انه ليس كذلك والحاصل ان كلما قد المفيدة
لجزئية الاوقات يفيد كيفية نسبة المحمول الى الموضوع فهى جهة القضية وان لم
يكن من الجهات المعتبرة المشهورة ولا شك انها مما يكون فيه جهة للسور لا للحمل
لما بين وجه السور لا بد من جهتها ان يتقدم على السور بخلاف جهة الحمل فقال
فى الموجبة الكلية الضرورية بحسب السور بالضرورة كل انسان حيوان وبحسب
الحمل كل انسان بالضرورة حيوان على ما تقرر فى موضعه هذا ثم ان هذا الكلام
مبنى على ان كلما قد يفيد الايجاب فى بعض الاوقات والسلب فى البعض
على ما هو الظاهر من كلام اهل اللغة حيث صرحوا بان كلما قد للتقليل واما
اذا افادت الايجاب فى بعض الاوقات فى الموجبة مثلا المحتمل
للايجاب فى جميع الاوقات ايضا على ما يستفاد من تعيينهم السور للايجاب
الجزئى والسلب الجزئى فى القضية الشرطية حيث جعلوا قد يكون سورا
للايجاب الجزئى وقد لا يكون سورا للسلب الجزئى فلا شك فى صدق
الموجبة الكلية ح بلا تحمل والظاهر ان ما ذكره توجيه رده على حمل قد
على معنى البعضية لكن اذا قيل زيد انسان فى بعض الاوقات كان
هذا الكلام وان كان صحيحا فى نفس الامر لكن عند اهل العرف بعيد
سخيفا بدرجة فى القول لانه يشعر بانه لا يكون انسانا دائما فغرضه ان
ان منطوق كلما قد وان كان لا ينافى الدوام فيصح فى الوجود
الخارجى ايضا لكن مفهومه وفائدته انما يظهر فى الباقيين ويكفى
لصحته استعمالها فى العرف حصول الفائدة بالنسبة الى الباقيين
فتامل بقى هاهنا شىء وهو ان عروض العدم المطلق لنفسه مستلزم
لاجتماع الوجود المطلق والعدم المطلق بناء على المقدمة المشهورة

من ان صدق الايجاب يستدعى وجود الموضوع فى زمان ثبوت المحمول له فى ظرف
الصدق و دفعه بما خذ القضية سالبة المحمول واو عارانها لا تستدعى وجود الموضوع
مع انه فاسد فى نفسه على ما قرر غير ملايم لمذاق المقرر رح على ما نقل من نقد
التنزيل اللهم الا ان يقيد بقيد صالح وقد عرفت ان هذا القيد لا يخرج
العدم عن الاطلاق فقط ان هذا انما يصح اذا اخذ العدم المطلق
بمعنى رفع الوجود الخارجى مع بعض الوجودات الذهنية واطلاقه على هذا المعنى
غير شايع وان كان السيد قدس سره جوز هذا وامثاله فى العدم المطلق
ثم لا يخفى ان عروض العدم الذهنى لنفسه كالمطلق قد يكون وقد لا
يكون فتخصيص الشارح العدم المطلق بكونه فردا من جهة ان العدم لازم
له مع خصوص من المطلق والذهنى فقط   واما نحن فنقول ان
الاولى آه اقول ظاهره انه ايراد على ما نقل وانت خبير بان الايراد
على القائل الاول انما يتوجه اذا اريد بالمحمول على العرضى المحمول
عليه بالحمل الكلى وعلى القائل الثانى انما يصح لو اراد بانه اذا كان
المحمول عرضيا لا يحمل على الموضوع العرضى انه لا يحمل عليه البتة لا بالذات
ولا بالعرض فالمفسر الاول اجمل كل الاجمال حيث اكتفى بعدم
وجوب الحمل ولم يتبين ان فى اى موضع يجب وفى اى موضع لا يجب
والمفسر الثانى فصل بعض التفصيل حيث تبين ان فى صورة الذاتى
يجب وفى غيره لا يجب لكنه لم يتبين ان فى غير الذاتى وان لم يجب
واجبا كليا لكنه قد يجب بشرط او لا يجب اصلا والشيخ فصل كل
التفصيل وبين المراد تمامه وهو ان فى صورة يكون المحمول
على العرضى محمولا عليه حملا كليا بان يكون القضية اى مثله قضية موجبة
كلية يجب سواء كان ذاتيا ام عرضيا واذا لم يكن الحمل كليا فلا يجب

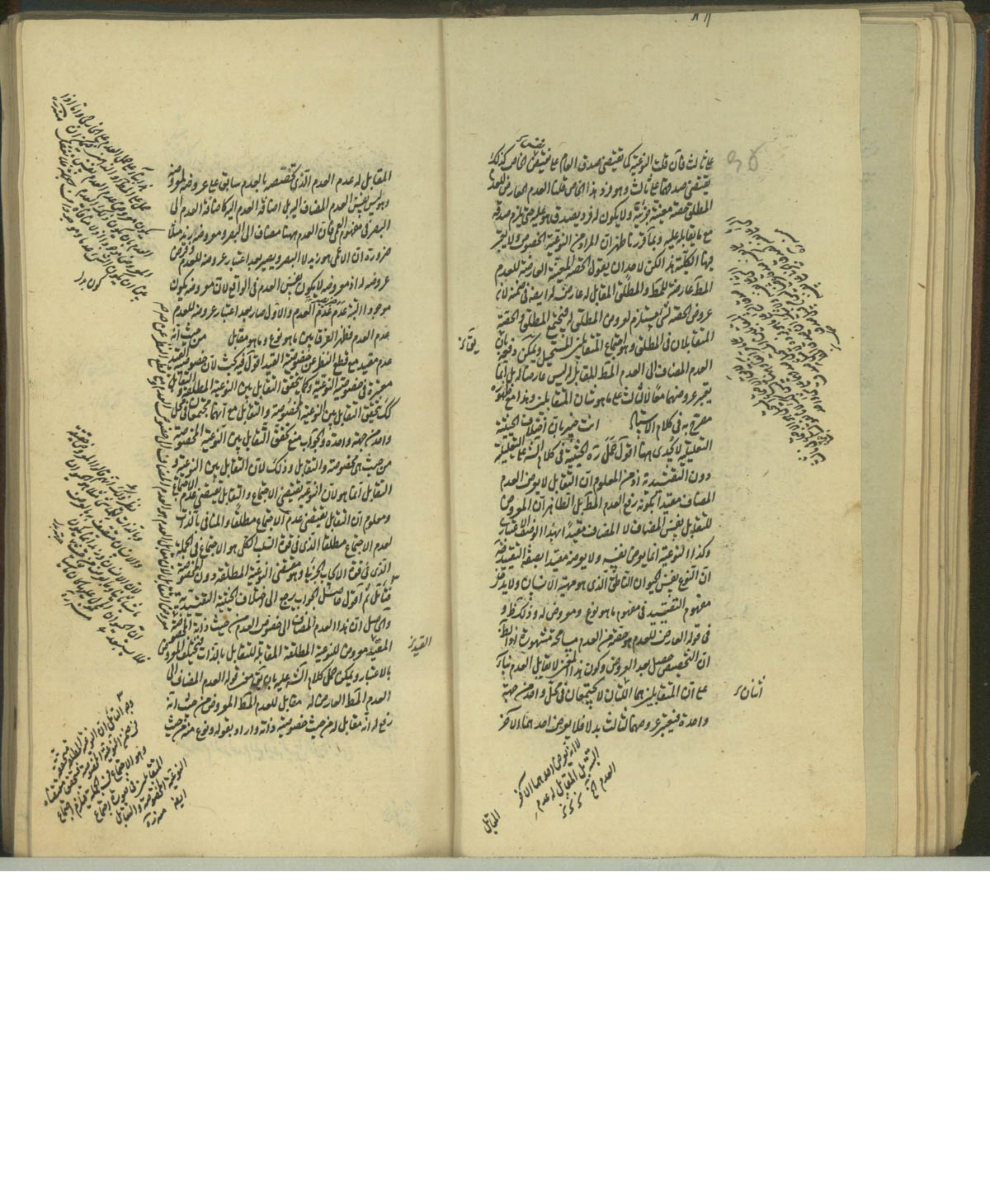
انتهى كذ

اراده

اصلا

اصلا ضرورة عدم انتاج الكبرى الجزئية فى الشكل الاول ثم المراد من
العرض ان كان بمعنى مقابل الجوهر صار القياس هكذا موضوع العرض
ذو عرض والعرض لون مثلا فموضوع العرض ذو لون وهذا القياس
معتبر عند الاستاذ على ما بينه فى تعليقاته على المحاكمات ونقل من
العلامة اعتباره وان كان المراد العرضى المقابل للذاتى فنفى انتاج
القياس المنعقد لا مجال لتوهم المنافاة ولا يبعد حمله على القدر
المشترك بينهما وكان قوله محمولا على العرضى ناظرا الى العرضى وقوله
ولا موجود فيه ناظرا الى المقابل للجوهر واما حمل الكلى على عموم الاوقات
فخروج عن المقصد او كون الكبرى دائمة غير لازم فى الانتاج بخلاف
كونها قضية كلية واراد باللون المعرف باللام العهد اللون الاسود
وبلون المنكر طبيعة اللون المحمول على العرض الذى هو الاسود اطلاق
الاسود على البياض انما يؤيد ما ذهب اليه رح من ان العرض والعرضى
بالذات ومثل ذلك فى كلام الشيخ كثير ثم التمثيل بالمحمول العرضى او
او المفسر الثانى سلم الحكم فى المحمول الذاتى واللون ذاتى للبياض والاول
عبارة عن المحمول على العرض والثالث عن موضوعه   الشيخ
ثم ان هذا العدم المضاف اقول هذا الكلام مبنى على ان المراد
من العدم فى هذا الموضع السلب لا سلب الوجود اذ لو كان المراد
سلب الوجود فاذا عرض لنفسه صار المعنى سلب الوجود لسلب الوجود
ولا يكون سلب الوجود مقابلا لسلب الوجود واذا كان المراد ما ذكرنا
صار المعنى سلب السلب وهذا انما يصح على راى من يجوز ورود السلب
على نفس السلب كما هو الظاهر من كلام القوم على ما فصلنا سابقا ويمكن
ان يقال لا نم تحقق التقابل بين النوعية والتقابل حتى يحتاج فى صورة
اجتماعهما فى محل الى عذر من اختلاف الحيثية لان مقتضى نوعية

بلام مر



على ثالث فان قلت النوعية كما تقتضى صدق العام على نقيض الخاص كذلك
تقتضى صدقهما على ثالث وهو فرد هذا الخاص قلنا العدم العارض للعدم
المطلق حصة معينة جزئية ولا يكون لها فرد يصدق هو عليه حتى يلزم صدقه
مع ما يقابله عليه وبما قررنا ظهر ان المراد من النوعية الخصوصية ولا يجرى
فيها الكلية بلا شك لكن لاحد ان يقول الحصة المعينة العارضة للعدم
المطلق عارضة للمطلق والمطلق المقابل له عارض له ايضا في ضمنه لان
عروض الحصة لشيء يستلزم لعروض المطلق له فيجتمع المطلق والحصة
المتقابلان في المطلق وهو اجتماع المتقابلين المستحيل ويمكن دفعه بان
العدم المضاف الى العدم المطلق المقابل له ليس عارضا له بل انما
يتصور عروضهما معا لثالث على ما هو شان المتقابلين وهذا مع ظهوره
مصرح به في كلام الاشباه انت خبير بان اختلاف الحيثية
التعليلية لا يجدى ههنا اقول محمل رد الحيثية في كلامه على التعليلية
دون التقييدية اذ من المعلوم ان التقابل لا يعرض العدم
المضاف مقيدا بكونه رفع العدم المطلق بل الظاهر ان المعروض
للتقابل نفس المضاف لا المضاف مقيدا بهذا الوصف الاعتبارى
وكذا النوعية انما يعرض نفسه ولا يعرضه مقيدا بصفة التقييد فرض
ان النوع نفس الحيوان الناطق الذى هو ماهية الانسان ولا يدخل
مفهوم التقييد في مفهوم ما هو نوع ومعروض له وذلك ظاهر و
في قوله العارض للعدم هو حصة من العدم مسامحة مشهورة اذ الظاهر
ان التخصيص حصل بعد العروض وكون هذا الحصة لا تقابل العدم بناء
على ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة
واحدة فيعتبر عروضهما لثالث بدلا فلا يعرض احدهما الاخر

المقابل له عدم العدم الذى تخصص بالعدم سابق على عروضه للموضوع
وهو ليس نفس العدم المضاف اليه بل اضافة العدم اليه كاضافة العدم الى
البصر في مفهوم العمى فان العدم ههنا مضاف الى البصر ومعروضه زيد مثلا
ضرورة ان الاعمى هو زيد لا البصر ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم وفرض
عروضه له اذ معروضه لا يكون نفس العدم في الواقع لان معروضه يكون
موجودا البتة عدم عدم العدم والاول صار بعد اعتبار عروضه للعدم
عدم العدم فظهر الفرق بين ما هو نوع وما هو مقابل من حيث انه
عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد اقول فيه بحث لان خصوصية القيد
معتبرة في خصوصية النوعية وكما تحقق التقابل بين النوعية المطلقة والتقابل
كذلك تحقق التقابل بين النوعية المخصوصة والتقابل مع انهما مجتمعان في محل
واحد من جهة واحدة والجواب منع تحقق التقابل بين النوعية المخصوصة
من حيث هي مخصوصة والتقابل وذلك لان التقابل بين النوعية و
التقابل انما هو لان النوعية تقتضى الاجتماع والتقابل تقتضى عدم الاجتماع
ومعلوم ان التقابل تقتضى عدم الاجتماع مطلقا والمنافى بالذات
لعدم الاجتماع مطلقا الذى في فوق السلب الكلى هو الاجتماع في الجملة
الذى في قوة الايجاب الجزئى وهو مقتضى النوعية المطلقة دون المخصوصة
فتامل ثم اقول فحاصل الجواب يرجع الى اختلاف الحيثية التقييدية
والحاصل ان هذا العدم المضاف الى خصوص العدم من حيث ذاته الملحوظة
المقيدة معروض للنوعية المطلقة المنافية للتقابل بالذات فيختلف المعروض
بالاعتبار ويمكن حمل كلام الشارح عليه بان يحمل قوله العدم المضاف الى
العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه
رفع له انه مقابل له من حيث خصوصية ذاته واراد بقوله ونوع منه من حيث

انه عدم مقيد انه نوع منه من حيث انه مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد
ولذا ترك القيد بذا ولكن بقي ههنا شيء وهو انه لو قال احد لو اعتبر بالمجموع
السلب المطلق واضيف اليه السلب على ان يكون نقيضا له ويكون تخصيص
به سابقا على عروضه ثم لزم من عروض سلب السلب لشيء عروض ما هو نوع
مقابله اي مفهوم السلب المطلق في ضمنه لما مر من ان عروض فرد من نوع المطلق
لشيء يستلزم عروض النوع له بل عروضه عليه عروض نوعه بل نقول سلب
انما يتحقق بسلب جميع افراده ومن جملته هذا السلب المضاف اليه فيلزم من
عروضه سلبه ايضا فيلزم اجتماع المتقابلين في ذلك المعروض والجواب ان
اجتماع المتقابلين المستحيل هو اجتماعهما في محل واحد بحسب الواقع لا ان
عروض احدهما يستلزم لعروض الآخر بناء على ان عروض الآخر لازم
البتة فعروضه حينئذ يستلزم لعروض نقيضه وما نحن فيه من هذا القبيل لان
عروض السلب في الجملة ضروري لكل شيء واقله سلب جميع ما عداه عنه فسلبه
مطلقا يستحيل عروضه لمفهوم اصلا وهكذا الحكم سائر المفهومات الشاملة
مثلا سلب الوجود المطلق يمتنع عروضه لشيء وهكذا سلب السلب اللهم
الا بالتقييد بالقيد الصالح كما في ما نحن فيه طلبا السلب لا ثبت
لزيد في ذهن عمرو مثلا اذا فرضنا ان عمروا لم يتعقل زيدا فلا ثبت
له السلب المطلق في ذهنه فيصدق سلبه عنه فيه لكن هذا السلب انما ثبت له
في ذهن بكر مثلا هذا ان اخذ المضاف اليه السلب المطلق وان اخذ
بمعنى سلب الوجود المطلق او سلب الوجود في الجملة لم يمكن السلب الوارد
عليه بافراده ولا يلزم من عروضه لامر عروض المضاف اليه له فلا اشكال بل
الخ اي في نفس الامر اقول انما فرع الحاجة بهذا المعنى لان
عليه عدم العلة لعدم الحكم ايضا ليس في الخارج العيني
الخ واما

بمعنى في المقام شيء وهو انه قد عرفت ان العارض ... لا ... بل المعروض فتأمل

الشيئية
ان يقيد

ان علم ماذا

ان علم ماذا فهو لا يفيد ذلك اقول هذه العبارة مشعرة بان برهان الإن كالآني يفيد
ثبوت الحكم في الواقع ولا يفيد العلية اصلا فضلا عن ان علته ماذا بل هو
مشتمل على ما هو علة في نفس الامر ولعل هذا هو المراد الخ والا وسط
كذلك للاصغر الخ اقول يعني ان الاوسط للاصغر لا بسبب بل لذاته
الاصغر انما قيد بذلك لانه اذا كان الاوسط للاصغر لسبب لم يكن
بين الوجود للاصغر بناء على ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من
جهة السبب وقد غفل عنه الشارح وقال فظهر منه انه ان لم يكن لثبوت الحكم في
الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان اني مأخوذ من مسبب الحكم وجعل
المقدمة بينة بنفسها لا تحتاج الى قياس آخر ولا مقدمة اخرى بان ما لا
سبب لنسبة محموله الى موضوعه اقول اي ما لا سبب له اصلا كما هو الظاهر
المتبادر اي لا في الذات ولا في الخارج فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان
لا يبين اصلا وذلك لا يناقض ما نقله الشارح لانه صرح في ان الاكبر اذا
كان للاصغر لا بسبب خارج بل لذات الاصغر فيمكن ان يبين بالبرهان
ومن المعلوم ان لا تناقض بين الكلامين ثم لا يخفى ان ما لا سبب لنسبة
المحمول الى موضوعه هو الذاتي او الذاتي بناء على ما تقرر ان الذاتي والذاتي
لا يعلل ولا يحمل فصار الحاصل ان اثبات الذاتي والذاتي للذات لا
يمكن بالقياس بل ينبغي ان يكون بينا بنفسه فان قيل يمكن دفع التناقض
بين كلاميه بان يقال المراد بالسبب في قوله ما لا سبب لنسبة المحمول الى موضوعه
السبب العلمي وفي قوله فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب السبب الخارجي
فلا منافاة قلت هذا التوجيه يجعل قوله ما لا سبب لنسبة المحمول الى موضوعه
كلاما لغوا لا يحتاج فيه الى ابداء الوجوه المحتملة في اكتسابه وابطال الجميع
فيزول الاعتقاد الذي كان الخ فان الاعتقاد انما يقع مع وجوده

لا يفيد سوى ثبوت الحكم كما عرفت ماذا وانه شيء ... وليس الحكم بل برهان الإن ... فتأمل

يفيد ان علة الحكم

المقدمتين

لا ... [illegible]

[illegible marginal note]

٦٧

تابع للمعلوم فلو بقي بعد زوال المعلوم صار جهلا وفيه بحث لان تابعية العلم للمعلوم بمعنى ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو يكون المعلوم عليه في نفس الامر واما انه تابع له بحيث يزول بزواله فيحرم كيف والعلم حاصل في القضايا العقلية دائما ولا يزول بزوال الحقيقها قائل لان التعيين لا يكون الا دائما بناء على ان الثبات البتات معتبر في حد اليقين الا انا نقول المراد الثبات في حد اليقين هو الثبات بحسب المعلوم او نقول المراد بالثبات عدم زواله بتشكيك المشكك

فان الجزئيات المشاهدة اتفاق قلت هذا القيد لا يخرج من جميع فان الجزئيات المشاهدة قد يتيقن بعضها دائما كالعلم بوجود الشمس والقمر مثلا قلت هذا العلم لما كان بالالة زال بزوالها وانما الجزئيات المجردة فلا يمكن لنا العلم بها او باحوالها علما كليا على ما صرح به الاستاد ووافقه السيد واما العلم بالنفس وبصفاتها المخصوصة والمراد العلم الحصولي صورة الشيء في العقل وهذا التخصيص كانه اخذه على ما يجيء من كلام المحقق الشريف والاظهر ان تخصيصه بها اذ الم يكن بديهيا ليسلم من امثال ما ذكر من التكلفات فتامل الشارح وبهذا يظهر ان ما قيل الى قوله

فان حمل الى قوله مناف لكلام الشيخ اقول فيه نظر لان كلام القائل ان الاستدلال من وجود المعلول على وجود علة ما بان يقع بعض علله ما هو الاكبر برهان اني ومثاله ان يقال زيد محموم وكل محموم اما متعفن الاخلاط او محتقن او غير ذلك من اسباب الحمى وكلام الشيخ يدل على ان الاستدلال المؤلفة يعني ان للمؤلف علة ما بان يقع ذو المؤلف حد الاكبر برهان لمي فلا منافاة على ان الاستدلال على ان للشيء علة ما صورة اخرى غير ما ذكره الشيخ لكون البرهان انيا مثل قولنا زيد موجود وكل موجود محتاج الى المؤثر ولا شك ان الاحتياج الى المؤثر متقدم بالذات على الوجود وبرهنه ويجيء في الكتاب وما ذكرنا وان كان خلاف ظاهر كلام الشيخ

التعليقة زد

منه رحمه

قد يتيقن بعضها دائما الى اخر الكلام

وقد صرح المحقق في شرح الاشارات بانه برهان اني حيث قال في اوائل النمط الثاني ان اثبات الاشياء التي لها وجودها قد يكون بعللها كما في برهان اللم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل انتهى وقد عرف المراد من الدليل هو برهان الان

صح صح

نسخه

على ما نقله الشيخ حيث قال نقول بان الحد الاكبر اذا كان له علة فالعلم بالاعتبار علية فينبغي حمل كلام الشيخ على التخصيص لم يدل على قوله في الحاشية بل الاستدلال من وجود المعلول على العلة صورة اخرى انه لما تقرر ان الاستدلال من وجود المعلول على وجود علة ما برهان لمي وكان في الحقيقة استدلال من العلة الى المعلول فاذا ثبت ان عدم العلة علة لعدم المعلول كان الاستدلال من عدم المعلول على عدم العلة في الحقيقة استدلالا بالعلة على المعلول وكان برهان لم فان قال الشارح مرادي الاستدلال من عدم المعلول على نفس عدم العلة وهذا الاستدلال من المعلول على العلة لا محالة او قال الاستدلال من عدم المعلول على ذي عدم العلة صورة غير ما جعل الاوسط علة في الحقيقة كان ملزما بالنفيه الدور الذي ذكره او رده في الحاشية مبني على الغفلة عن قيد غير المحسوس في كلام قدس سره فتدبر فلا يجوز المناقشة فيما ذكرنا موضع التنبيه حيث قال الى قوله لا يذهب على احد ان معنى كلام الشارح ان اتصاف الشيء في الخارج بالعلية يستدعي تحقق ذلك الشيء في الخارج بناء على المقدمة المشهورة المسلمة ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا على ما مر غير مرة ولم يمنع هذه المقدمة الى الان احد من اهل التمييز وتحقيقه نقول في دفع المناقشة ان في الخارج ان كان قيدا للموجود على ما هو الظاهر فذلك لا يدفع كلام الشارح اذ لعل اتصاف عدم المانع بالعلية في الذهن لا في الخارج على ما تقرر عندهم انها من المعقولات الثانية العارضة للاشياء في الذهن وان كان قيدا للاتصاف فمكابرة لما عرفت واما الاستاد فاجاب عنه اولا بان الدعوى هي ان عدم العلة لا يمكن ان يكون علة لوجود عدم المعلول في الخارج وهذه بديهية كيف لا والاعدام يمتنع وجودها في الخارج وحمل المقدمة المعترض عليها بتنبيهها على هذه الدعوى البديهية ولا يخفى عليك ما في هذا التنبيه فحال المناقشة فيما ذكره في موضع التنبيه لا يجدي لانها لا تخرج

المع للاوجود ... قوله والا ان يكون علة لعدم
المع في الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرف الاتصاف بالعلية وانت خبير بانه بعد التنقيح و
لهذا التفسير منتفي بترك التفسير الاول وعدم تسليم المنافاة على ما فصلناه و
اقول يمكن ان يجاب عن اصل السؤال بان علية عدم العلة لعدم المع باعتبار ان
في الخارج ظرف لنفسيهما فالعقل يحكم بان عدم العلة في الخارج علة لعدم المع في الخارج
ظرف لنفس العلية والترتب وان كان الاتصاف بالعلية في الذهن واما عدم المع
بالنسبة الى عدم العلة فظرف العلية هو الذهن بمعنى ان ترتب عدم العلة على
عدم المع انما هو في الوجود الذهني فالعقل يحكم في الاول باعتبار ... ظرفا
لنفس عدم العلة فصار ظرفا لنفس عدم المع وفي الثاني يحكم باعتبار الذهن
ظرفا لوجود عدم المع في الذهن فصار ظرفا لوجود عدم العلة فيه فصار الحاصل
ان علية عدم العلة لعدم المع انما هو باعتبار كون الخارج ظرفا لنفسيهما وعلية
عدم المع لعدم العلة باعتبار كون الذهن ظرفا لوجودهما العلمي
وهذا معلوم من المختصر آه اقول صرح بذلك الشيخ ايضا في المقالة الاولى
من منطق الشفاء حيث قال ان كل واحد من الوجودين ما يلحق بالمهية
خواص واعراض يكون للمهية عند ذلك الوجود ويجوز ان لا يكون لها في
الوجود الاخر وربما كانت له لوازم يلزم من حيث المهية لكن المهية يكون
موجودة او لازم يلزمها من جهاتي اي ... ثم هو ايضا يقتضي ان يكون جميع العوارض
آه اقول الحق هذا الكلام لعل المهية بالنسبة الى لوازمها من حيث هي هي
مستلزمة للاتصاف بها في كلا الوجودين بالقوة وبالامكان ومعلوم
ان الاتصاف بالعوارض الخارجية غير ممكن في العقل وبالعوارض الذهنية
لا يمكن في الخارج فلم يبق من العوارض الا لوازم المهية فتأمل
فاندفع ما يتوهم بعض الفضلاء الى قوله وهذا ينافي عدم انفكاك مع لازم
المهية اقول حاصل رده حاصل كلام السيد ان لازم المهية لابد ان يوجد

مع المهية

مع المهية في الذهن واذا وجد في الذهن تعلق العلم به فاذا كانت العلية بالنسبة
الى عدم المع لازما للمهية عدم العلة فاذا تحقق عدم العلة في الذهن وصار
معلوما تحقق وصف العلية فيه وصار معلوما والعلم بالنسبة يستدعي العلم
بالطرفين فيلزم العلم بعدم المع وهذا كما ترى مندفع بما ذكره ره ولكن
ان حاصل كلامه على ما ذكره ان علية عدم العلة لعدم المع لو كانت لازمة للمهية
فاذا وجد عدم العلة في الذهن كان متصفا بالعلية لعدم المع هناك وذلك
مستلزم لتحقق عدم المع فيه والا لزم تخلف عدم المع عن العلة المتصفة بالعلية
لكنه قد يوجد عدم العلة في الذهن تصورا او تصديقا بدون عدم المع فلا تكون
علية لازمة للمهية وذلك غير مندفع بما ذكره ههنا وانما يندفع بما اورده
في الجديدة حيث قال قد شاع بين القوم ان الاوسط في برهان اللم
علة في الخارج والذهن معا ومرادهم بذلك ان نسبة الاوسط الى الاصغر
والاكبر على الوجه المقرر المفصل علة للنسبة بين الاكبر والاصغر بحسب نفس الامر
وبحسب الوجود الذهني معا يعني ان صدق النسبة الاولى في الواقع علة
لصدق الثانية وحصولها في الذهن ايضا علة لحصول الثانية فيه وكون
العلية بهذا المعنى لازما للمهية عدم العلة بالقياس الى عدم المع لا يستلزم ان
يكون وجود عدم العلة في الذهن على اي نحو كان مستلزما لوجود عدم
المع فيه حتى يرد ... انه قد يوجد عدم العلة في الذهن تصورا او تصديقا
بدون عدم المع فلا يكون علية لازمة للمهية انتهى واعلم ان علية عدم العلة
بالنسبة الى عدم المع يتصور على وجوه منها الاول العلية باعتبار العلم وليس
ايراد السيد على هذه العلية على ما لا يخفى على الناظر في كتابه وايضا لا وجه
لتخصيص هذا الايراد بعلية عدم العلة وبكون العلية لازمة للمهية وثانيها
العلية باعتبار حمل البرهان لما لا جلها وهي العلية باعتبار النسبة التي
هي الوجود الرابطي على ما يستفاد من الكلام المنقول عن الاشارات
والجواب عنهما يظهر مما نقلناه والظاهر ان الاستاد حمل كلامه في الجديدة

لمهيته عدم العلة لزم تخلف المع عن العلة المتصفة بالفعل بالعلية ولا يندفع بهذا الا بان يقال
مرادهم بالعلية صلاحية الاستتباع وان التاثير لا الاستتباع وان التاثير بالفعل
بها انما اتصاف عدم العلة بالعلية والتاثير بالفعل في الذهن لا يتاتى كون العلم
المع في الخارج اذ لا استبعاد في استناد رفع وجود خارجي الى رفع وجود
خارجي اخر في الذهن وان حصل الخارج ظرفا لنفس عدم المع كان ظرفا
لنفس عدم العلة وكون الاتصاف بالعلية في الذهن لا يقدح كما في اتصاف
الموجودات بالعلية وبالوجود الخارجي اذ ليست العلية باتصاف العلة
بالعلة ولا الموجودية باتصاف الموجود بالموجود على ما قرر في محله على ان
الحق على ما يفهم من شرح المقاصد للاشارات ان علية عدم العلة لعدم المع
يرجع الى عدم تاثير وجوده في وجوده وقد نقله السيد ايضا في حاشيته
فتامل — فان المؤلف اي كونه مؤلفا على ما ذكره اولا انسب لراي
لم وضعه نسبة الى المؤلف والمقول ما لم يتقدم احدهما على الاخر غير
لا يتاتى في جزئه اجزاؤه المعية على ما نقله عن الشيخ ثم لا يذهب عليك ان ما
يفهم من كلام الشيخ ان جزء الاكبر اي المؤلف علة للوسط فهو المؤلف لا يفتح
بظاهره اما على تقدير ان يساويهما بهما مشتقان مشهوران
لفظ واما على ما وجهه ره فلان المؤلفية ليست علة لكون الشيء ذا اجزاء
بل لا يبعد ان يكون الامر بالعكس لان اتصاف العلة بكونها مؤلفة حركة
انما هو لاجل ان معلولها ذا اجزاء بل المراد العلية باعتبار ما صدق عليه
المؤلف والمؤلف وفي قوله فلا يكون النتيجة اعرق من الصغرى كان
الاعرق بالغين المعجمة والقاف ماخوذ من العرق وفي بعض النسخ فلا
يكون المقدمة الصغرى اعرف من النتيجة وح كان اللفظ اعرف من
المعرفة — الخ وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود
الاكبر في الاصغر اقول فيه مباحثة من وجهين احدهما ما اشار اليه
الشارح في الحاشية حيث قال المراد بالاكبر جزء الاكبر مسامحة وان

ای الرسوخ

يلزم ان يكون الاكبر علة للاوسط لكن صرح سابقا بخلافه فان الاكبر ذو
المؤلف لا المؤلف وعده كما هو انتهى وثانيهما ما اشار اليه ان المراد ما صدق عليه لا
مفهوم اللفظ ان هما الاكبر وما ذكره الشارح مبني على ان الاكبر ذو والمؤلف بما
لا يستفاد من الكلام وقد تصدى الاستاد لتوجيهه على وجه لا يحتاج الى ارتكاب
المسامحة بان الاكبر حقيقة هو المؤلف لا ذو المؤلف والاوسط الحقيقي
هو المؤلف واللام يعاد في النتيجة ويمنع ان الاوسط يجب تكراره
بعينه بلا زيادة ونقصان بل كثيرا ما زيد على الاوسط شيء يعاد في
النتيجة كما في قولنا زيد ابن عبد الله وعبد الله كاتب ينتج زيد ابن
عبد الله كاتب من غير تمحل وارجاعه الى واحد من الاربعة المشهورة
فتامل — وفي الثاني ما هو المتصف بالتقدم اقول الظاهر ان التقدم والعلية
انما يعرض لمهية عدم المعلول الموجودة في الذهن اذ العلية انما هي للمهيات
دون وجوداتها على قياس العلية في الخارج وما ذكره في بيانه لا يدل عليه
كما لا يدل قولنا وجد العلة فوجد المع على ان العلية لوجود العلة كيف لا و
سيجيء في كلام الشيخ ان ما فيه التقدم الذاتي هو الوجود فلا يكون المتقدم
هو الوجود ومن المعلوم انه لو كان وجود عدم المع في الذهن علة لوجود
عدم العلة فيه لكون العلية باعتبار وجود اخر للوجود وبما قررنا ظهر
ان ما نسب الى الشارح من الكدر يلزم عليه على وجه لا يندفع لانه صرح بان
العلية مطلقا من المعقولات الثانية وذكر ان ذلك يقتضي كون الموصوف
بالعلية نفس عدم المع بشرط الوجود الذهني فكيف يكون الموصوف
بها وجوده الذهني اذ قد ظهر ان العلية والمعلولية لو كان الموصوف
بها الوجودين فلا بد من اعتبار وجود اخر كان ما فيه التقدم مع
انه معلوم انه لا اعتبار لوجود وجود عدم العلة وكذا الوجود وجود
عدم المع فتامل ومع ذلك كان بعيدا عن اللفظ اذ يصير الكلام
هكذا عدم العلة علة لعدم المع في الخارج اي في نفس الامر بخلاف ان

[illegible]

الاوسط مرتبة

ما صدق عليه هو

كله ز

ترى والمنع الذى مبنى على ما ذكره الشبهة بان العلية مطلقا من المعقولات الثانية عندهم فيكون
منشأ الانصاف بها الوجود الذهنى مندفع بانا نعلم بديهة ان لا مدخل لخصوص
الوجود الذهنى من حيث انه ذهنى فى ذلك الانصاف بل من حيث انه وجود لنفس
الامر وما ذكرنا هو المراد بقوله اذ لو كان موجودا فى الخارج فرضا لكان متصفا بها
بحسب ذلك الوجود فلا يتوجه المنع على التعين واما انهم صرحوا بكون العلية من المعقولات
الثانية مطلقا ففيه انه سيجىء ان الاظهر ان العلية من لوازم الماهية وان المصنف
اطلق المعقول الثانى على لوازم الماهية كثيرا ثم الكلام انما يلزم من كلام الشارح لو كان
الكلام واقعا على الموصوف وكذا ان حملها على العلية فيكون المراد ان العلة انما هى
من جهة وجود عدم الممكن فى الاعيان ولا ينافى ذلك ان يكون معروضها نفس عدم
الممكن بشرط الوجود الذهنى على ما هو الظاهر ويدل عليه ما سبقه وان استفيد
هذا المعنى من قوله فان حكم العقل فيه انه وجد عدم الممكن فى الذهن فوجد عدم
العلة فيه فقد علم انه لا يدل على ذلك اصلا كيف والعقل حكم بانه وجد حركة
اليد فوجد حركة المفتاح مع ان الموصوف بالعلية انما هو نفس الحركة والوجود شرط
لها الشارح لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الخ اقول هذا من قبيل الاستدلال
بالحد على المحدود وهو فى الحقيقة تكرار الدعوى بصورة الدليل ولعله اكتفى عنه
لشهرته او وضوحه ثم الاظهر ان يحمل الوجود والعدم على ما يتناول الوجود والعدم
فى نفسه ويتناول المفردات والقضايا وان كان الظاهر اعتبار النسبة
من حيث التحقق ان يكون بين القضايا والرابطى حتى يتناول العموم باعتبار
الصدق فى كبرى حملا للفظ على غير المتبادر وليس راجعا الى المسئلة المشهورة
مع انها افيد واشمل وتوضيح الشبهة المنقولة ان كل لا ممكن بالامكان
الخاص اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن بالامكان العام ثم نقول لو
كان نقيض الاخص اعم مطلقا لصدق قولنا كل لا ممكن بالامكان العام
لا ممكن بالامكان الخاص وقد قلنا ان كل لا ممكن بالامكان الخاص ممكن
بالامكان العام ينتج كل لا ممكن بالامكان العام ممكن بالامكان العام

هف وايضا انا ممكن بالامكان الخاص اخص من الممكن بالامكان العام لما
ذكرنا ولو كان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص يلزم صدق قولنا
كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان الخاص وكل ممكن بالامكان
الخاص فهو ممكن بالامكان العام ينتج كل ما ليس بممكن بالامكان العام
فهو ممكن بالامكان العام وهو اجتماع النقيضين والجواب المشهور عنهما
ان عكس النقيض ليس بلازم وليتامل فنقول ان اخذ الكبرى سالبة الموضوع منعنا
صدقها اذ الموجبة الكلية ان هذا الموضوع لا يصدق فيهما وان اخذت بحيث ولو
فالاوسط ليس بمكرر لان محمول الكبرى سلب وله اجوبة اخرى مذكورة
فى موضعها مع ما فيها وما عليها قال الشارح فان وجود الشى اما ان
يكون بغير ذلك الشى الخ اقول عرف الغنى والمحتاج على وجه يوافق مذهب
الحكماء القائلين بان وجود الواجب نفس عينه والمتكلمين القائلين بمعا
او غير المنسوب الى الغير فتناول المنسوب الى الذات وغير المنسوب
الى شئ اصلا بان يكون عين الذات قال الشارح والثانى ان يكون
رابطة اقول اى الثانى قد يكون رابطة فان وجود الشى لغيره قد لا
يكون رابطة بل يلاحظ على وجه يصير مستقلا بالمفهومية ويصير جزءا
للمحمول كما فى قولنا السواد موجود لزيد وقد يصير موضوعا كما ان وجود
الشى فى نفسه قد يكون محمولا وقد لا يكون بل يكون متصورا تصورا فقط
وقد يكون موضوعا وتسمية التصديق بالبسيط والمركب على رأى
من ذهب الى ان المحمول اذا كان هو الوجود فى نفسه لم يحتج الى الرابطة بخلاف
ما اذا كان المحمول مفهوما آخر فانه لا بد منه واما على رأى المحققين الذين
لم يفرقوا بين الوجود وغيره فى الاحتياج الى الرابطة فالوجه فيه ان
ثبوت غير الوجود للشى موقوف على ثبوت الوجود لذلك الشى واما ثبوت
الوجود له فلا يتوقف على نفسه فالبسيط والتركيب بالنظر الى الامر الخارجى

لكان

من قوله لزم

فى نفس

قوله

لما

هذا العنوان مبحث مواد الثلث

هى ان

بل بتقابله

بالوجود فلا يتوقف على نفسه ودعوى التوقف محل تأمل وربما قيل في الشق بالوجود لما
كان الرابطة والمحمول كلاهما الوجود فلم يكن المتحقق ههنا غير الوجود والموضوع
وفي صورة الشق بغير الوجود يتحقق شيئان غير الوجود والموضوع والمحمول فكان
الاول بسيطا بالاضافة الى الثاني   الشرح لان كيفية نسبة المحمول اه
اقول لان قضية مثل قولنا شريك البارى موجود ليس قضية بالفعل ولا بالقوة
لان القضية اما يكون بالفعل او بالقوة ان كانت النسبة فيها بالفعل كما في
القضايا الفعلية او بالقوة كما في الممكنة على ما ذكره العلامة الرازي واذا لم يكن
قضية بالفعل ولا بالقوة فكيف تتكيف بالمادة والجهة مع انهم فسروا المادة
والجهة بالكيفية العارضة لنسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر او في العقل
والموضوع والمحمول لا يتحقق الا في القضايا وايضا صرحوا بان الممكنة العامة اعم
من جميع الموجهات وظ انه لا يصدق شريك البارى موجود بالامكان العام
لانا نقول امتناع الشيء انما يأتي في تحققه لا صدق اسمه ورسمه عليه اولا ترى ان
اجتماع النقيضين المستحيل يصدق عليه اسم ورسم ومن ههنا يظهر ان القول
بان الممكنة ليست قضية بالفعل مشار على ان النسبة فيها ليست متحققة بالفعل
منظور فيه وقولهم الممكنة اعم الموجهات معناه انه اعم الموجهات المشهورة
المعدودة في كتب المنطق ثم اقول بقي ههنا شيء وهو انه لا بد في القضية
من الحكم والاذعان المتعلق بالنسبة التي فيها والقضية التي جهتها الامتناع
لم يذعن بالنسبة التي فيها والقول بان المذعن بها ههنا هو كون شريك
البارى موجودا بالامتناع فان كون شريك البارى موجودا وان لم يصلح
لتعلق الاذعان به لكن كونه موجودا بالامتناع مما يذعن به وهم محقق
فان المذعن به ههنا في الحقيقة هو ان وجود شريك البارى ممتنع بل الحق
في الجواب ان يقال امتناع النسبة في الحقيقة هو ضرورة الطرف المقابل لتلك
النسبة اعتبرت بالوصف فيها الا ان النسبة اعتبرت بالوصف فيها ولا شك
في تحقق الطرف المقابل في النسبة الممتنعة وكلام الشيخ الرئيس الذي سينقل

اوازز

فلاز

منه

مشعر بذلك فانظره   الشرح وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية اولى
اعلم ان الشارح استفاد من عبارة المصنف ان جعل الوجود محمولا او رابطة
اشارة الى الموجبات وجعل العدم محمولا ورابطة اشارة الى السوالب حتى
يكون الموجبات معبرا عنها بعبارة واحدة والسوالب بعبارة واحدة
ومعلوم انه اذا جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة البتة واذا جعل
العدم رابطة يكون القضية سالبة واما على تقدير جعل الوجود محمولا
فظاهر انه لا يلزم ان يكون القضية موجبة كقولنا شريك البارى ليس بموجود
وكذا على تقدير جعل العدم محمولا لا يلزم ان يكون القضية سالبة اذ كل
مفهوم نسب الى موضوع فيمكن الحكم عليها بالسلب وبالايجاب البتة غاية
الامر انه لا يصدق احد الحكمين وليس الكلام ههنا في الصدق و
الكذب وحينئذ بطل محمولية العدم فاشكل عليه الامر في كون القضية
سالبة البتة فكيف ماترى من الشارح ولم ينبه ببطلان محمولية الوجود و
لك ان لا تحمل كلام المصنف على هذا بل على ان في صورة جعل الوجود محمولا
او رابطة متحقق الكيفيات الثلث وكذا في صورة جعل العدم محمولا او
رابطة واما ان في صورة جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة وفي
صورة جعل العدم رابطة يكون سالبة فامما يعلم فاية ووجه التعبير عن
محمولية الوجود وجعله رابطة بعبارة واحدة ان كليهما حال الوجود ولا ان
على التقديرين يكون النسبة ايجابية وكذا الكلام في التعبير عن محمولية
العدم وكونه رابطة بعبارة واحدة   من البين انه اذا اعتبر
سالبة اقول يعني ان المنقول يقتضي ان لا يكون العدم محمولا بل
المحمول على ذلك التقدير لا يكون الا الوجود او على تقدير كونها
سالبة لو كان المحمول هو العدم لكان معناه سلب العدم والمفروض
ان الحكم فيها بانتفاء الشيء فهذا الكلام منه اعتراض على الشارح

[illegible]

انه يصدق كذ

نكب ر

ان لحل ز

بتقييد صم ٧٢

العدم المطلق على ما هو الشائع من غير تقييد على ما هو المتبادر وح يندفع اكثر ايرادات
عليه وكذا ان تحمله ايراد الشارح بان الظاهر ان مراد المصنف بالوجود والعدم
مطلق الوجود والعدم ليتناول جميع الموجبات والسوالب فالكلام المنقول
انما يدل على مقصوده لو كان المراد من العدم المذكور فيه مطلق العدم
اي الخارجي والذهني والمطلق فح يتوهم المنع في العدم الخارجي ورده
بالتقييد بالقيد الصادق تقييد المحمول به لا تقييد النسبة والقيد الصادق قد يكون
زمانا وقد يكون ذهنا وقوله او كانت القضية ممكنة عطف على قوله تقييد
بقيد صادق وكل منهما متعلق بكل من العدم الذهني والمطلق لا بالعدم المطلق
فقط بان تجعل القضية خارجية على تقدير جعل العدم ذهنيا لا تقرر ان العدم
المطلق من المعقولات الثانية ثم التقييد بالقيد الصادق تجعل القضية المذكورة
صادقة واما ان جعل القضية ممكنة توثر في صدقها وصحتها فقضية نظر وتامل وح
توجيهه ان في الممكنة لا يقتضي وجود الموضوع الا بالامكان ولما كان
الحكم عليه بالعدم بالامكان ايضا لم يلزم الا اجتماع امكان الوجود مع امكان
العدم والممكنان لا يتنافيان ويرد عليه ان الممكنة تقتضي امكان وجود
الموضوع مقارنا لثبوت المحمول فيقتضي امكان مقارنة العدم لوجود
الموضوع بعد وان سلم ان ثبوت العدم للشيء غير ممكن لان ثبوت العدم
للشيء يستلزم ثبوت الوجود له في زمان ثبوت العدم له بناء على المقدمة
المشهورة من ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له في زمان
ثبوت المحمول له ولا شك ان ثبوت الوجود للشيء ينافي ثبوت العدم له في
زمان ثبوت الوجود له وكل شيء يستلزم ما ينافيه يكون ممتنعا بالضرورة
فكيف يكون ممكنا وما ذكره من التوجيه يجري فيما اذا جعلت القضية فعلية
كما لا يخفى   كيف ويصح تعليل الاول بالثاني اقول اي في الذهن

مطلقا ح ز

وبان جعل ز

وجود الموضوع في زمان ح ز

عند الكل

عند الكل وفي الحاشية انه عند من قال ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ومناف
عند القائل بالذات وضميرانه راجع الى كون العدم ليس محمولا البتة والمنع ان كون
العدم ليس محمولا البتة يستلزم عدم تمام التقريب مع انه ليس صحيحا في نفسه بالنظر
دفعا لتوهم من توهم ان المعاني المذكورة ههنا غير الكيفيات المذكورة
في المنطق كصاحب المواقف بناء على ما سيجيء من توجيه كلامه الذي حاصله ان
اطلاق الالفاظ الثلثة على مصطلح الكلام ومصطلح المنطق بحسب وضعين
بانه ان المقرر اشار بمحمولية الوجود والعدم الى ما هو مصطلح اهل
الكلام وبكونهما رابطة الى ما هو مصطلح المنطقيين ثم رتب على كل من محموليه
الوجود والعدم وكونهما رابطة تحقق الوجوب والامكان والامتناع
بعبارة واحدة فدل على انهما واحد وليس اطلاق تلك الالفاظ
عليهما بوضعين اذ لو كان مصطلح الكلام معنى اخر لزم استعمال الالفاظ
الثلثة مع اطلاق واحد في معنيين وهذا اما غير جائز او غير سالم
التكلف والمنافرة في اطلاق لفظ التفريع على الدلالة المذكورة
مندفع بانه من قبيل المبالغة وادعاء الظهور التام ولا يخفى ان ما
ذكرنا مبني على ان مصطلح المتكلمين معلوم من الحاشية على ان الوجود
في نفسه يكون محمولا فيه وكذا مصطلح المنطقيين معلوم من الحاشية
على ان الوجود رابطة فيه والنوع المسوق له الكلام ههنا انهما
واحد وليسا بمعنيين متغايرين لتلك الالفاظ وح يقول لو لم
يكن قوله معتبرة في المحمول معنى هو الوجود داخلا تحت التفريع
سلم الكلام من الخلل اذ التفريع ح متعلق بنفس الاتحاد وقد علمت
وجهه وان كان داخلا تحته على ما هو ظاهر اللفظ توجه عليه انه لا
لا تفريع ح ولا اشارة في عبارة المص الى بيان مصطلح الكلام
من ان الذي اصطلح عليه المنطقيون مختص بان المحمول المنتسب
هو الوجود في نفسه واشار الى ما ذكرنا في حاشيته اي شيخه بقوله فيه

في ز

ومصطلح المنطقيين معنى اخر ز

فيه ز



من ان المانع لا مذهب له وصورة كان في الصدد والمنع في مقابل ما يليه والا فغير مطابق
للواقع على ما هو المشهور من ان الرابطة لا يحذف في لغة العجم وفي بعض النسخ على تقدير
التسليم بعد قوله وعدم الذكر وهو اشارة الى منع عدم ذكر الرابطة بهما
او قولنا زيد هست كان الهاء بمعنى الموجود والباقي رابطة والهاء اختصار
لفظ هست الذي بمعنى الموجود لكن الظاهر انهم تكرار لفظ است لان الشيء
قد يتعقل بصورة مطابقة له وقد يتعقل بصورة غير مطابقة له اقول الظاهر
من كلام على ما يدل عليه ما ذكره من الحظر على ما في اكثر النسخ ان مقصوده توجيه
كلام المص على تغيير الشارح وفيه ان هذا انما يلائم لو كان المص تصور الجهات
في التعقل وتوجيهه ان المحشي استفاد من كلام المص وهو ان الجهة هي الكيفية
الثابتة في نفس الامر من حيث انها متعقلة ان الجهة هي تعقل الكيفية الثابتة
في نفس الامر بمعنى ان المتعقل من الكيفية الثابتة في نفس الامر متن
دوام صدق او كذب اقول اي او بدوام الصدق الوجوب وبدوام
الكذب الامتناع اما بناء على ان الدوام لا ينفك عن الضرورة بالمعنى
الاعم وعلى هذا يكون الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذا كان داخلا
في المادة او على ان المراد من الدوام هو الوجوب بقرينة جعل الوجوب
ثانيا بتفسير الدوام وفي قوله دوم وجب كذب ايجابه اشارة الى ما
حققناه سابقا من ان امتناع النسبة الايجابية هو بعينه وجوب
النسبة السلبية اعتبر بالوجوب ههنا وفي قوله لا يتأتى ايراد على تطبيق عبارة
المص على مذهب المتقدمين وتقريره ان المادة الثابتة على تقدير جعل
العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا اي حيث يتصور المغايرة
كما اذا كانت المادة هي الوجوب او الامتناع وذلك لان العدم اذا
كان محمولا يكون القضية موجبة اذ المعنى ليس سلب العدم عن الموضوع و
النسبة الايجابية في نفسها مستحقة لواحد من المواد الثلث ولا يكون
تلك الواحدة عين الوصف التحقيقية التي يستحقها النسبة الوجودية
وكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة اي يكون مغايرا للثابتة

النظر

على تقدير

على تقدير جعل الوجود محمولا في التي هي مادة الايجاب وذلك لان المتبادر
من عبارة المص ان الايجابية الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة الثابتة
على تقدير جعل العدم محمولا من حيث عبر عنهما بعبارة واحدة فاجاب بمنع
دلالة عبارة المص على مغايرة المواد الثلث على التقادير الاربعة و
حاصله منع التفريع المستفاد من قوله فكذا الثابتة اه ثم لما كان منشأ
مظنة ان يكون نسبة محمولية العدم الى محمولية الوجود كنسبة كون العدم رابطة
الى كون الوجود رابطة فكما ان المواد في الاولين متغايرة فكذا في
الاثنين اجاب بالمنع وقال كون الثابت على تقدير محمولية العدم اه
هذا واعلم ان الجهة الثابتة عند القدماء ايضا كيفية عقلية عارضة
لنفس النسبة السلبية بخلاف المادة فح لو حمل عبارة المص على مذهب
القدماء لكان المعنى واذا جعل العدم او جعل رابطة يثبت كيفيات
ثلث في نفس الامر وهي بعينها الكيفيات الثابتة على تقدير الايجاب بعينها
مادة وكيفيات ثلث اخرى في العقل متغايرة للكيفيات الثابتة على تقدير
الايجاب يسمى جهة ولا يخفى ان حمل العبارة على هذا المعنى مستبعد جدا
قوله ذكر في الدلالة على الحصر اقول ولا اثر على الحصر مما ذكر على ان
ان بل ارجع الضمير الى الكيفيات الثلث مطلقا فح لو لم يحصر الكيفيات
فيها لم يصح لانه من قبيل حمل بعض الاجزاء الغير المحمولة على الكل
واجاب بان الضمير يرجع الى الكيفيات الثلث ثم لما كان حصر الكيفيات
الثلث مطلقا على خصوص الوجوب والامتناع والامكان و
حملها عليها لم يستقم قيدها بالمذكورة ثم لما اشتهر ان لا احد ان
يقول انه يلزم حصر الشيء في نفسه وحمله عليها تمسك باختلاف
العنوان بان تلك الثلثة معبر عنها في جانب المقصور والموضوع
بعنوان الثابتة في كل قضية وفي جانب المحمول والمقصور عليه بخصوصياتها
وكانت القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع اقول هذا معطوف

متغايرة

متغايرة

قوله

على قوله وكانت مادة الضرورة ويكون دليلاً آخر لبطلان التلازم وهذا الكلام
من اللزوم يحتمل وجهين احدهما ان هذه القضية كاذبة وكذبها لا يكون
الا لعدم مطابقة الجهة المادة وعلى هذا يرد عليه ما اورده الشارح بقوله
ايضاً هذه القضية كاذبة على اي حال اي سواء فسرت الجهات بالكيفيات المطابقة
للواقع او بالكيفيات المعقولة مطلقاً واذا كان كذلك لا يكون كذبها
لعدم مطابقة الجهة للواقع بل لعدم مطابقة الكيفية التي اعتبرها العقل
سواء سميت جهة او لا للكيفية التي في الواقع وثانيهما انهم حكموا بان
كذبها لعدم مطابقة الجهة للواقع فعلم انهم لم يريدوا بالجهة الكيفية الواقعية
ويكون جهة هذه القضية عندهم هو الامكان الخاص وعلى هذا لا يرد
عليه ما اورده الشارح وحاصل ما اجاب عنه السيد قدس سره ان المصنف ليس
بصدد ضبط الجهات بل لما اطلق على الكيفيات الواقعية انها مواد
باعتبار انها واقعية اراد ان يشير الى انها باعتبار انها في العقل
تسمى جهات ثانياً في ذلك ان يكون الكيفيات الثلث بل سائر الكيفيات
تسمى جهات باعتبار انها في العقل وان لم تكن متحققة في نفس الامر
وعلى هذا اندفع ما اورده الشارح عليه من لزوم المغالطة وانما
نقل عن الشارح في توجيه كلام المصنف لدفع لزوم المغالطة الاولى بانه
اراد او الحمل الوجود او حمل رابطة ثبت كيفيات ثلث في نفس الامر
وفي العقل يسمى ما في نفس الامر مواداً وما في العقل جهات فانما يكون
موجهاً لو قال المصنف وجهات في التعقل بالواو ويرد على قوله يستلزم
بطلان امرين مسلمين عند الكل انه لا يلزم بطلان اطلاق
اللفظ في الموضعين نظراً الى الاصطلاح الجديد وهذا لازم
لكل اصطلاح جديد وليس فيه بطلان مسئلة او كلام مسلم عند
الكل اللزوم هذا او ثبتهما فتتبع عليه ايضاً بان القائل المذكور جعل الكل

لزوم كون الجهة مطابقة للواقع دائماً واستدل على بطلانه بوجهين والنقض
الذي ذكره الشارح انه يقتضي ان يكون الشارح متعدداً الا ان يتحقق ان ما
ذكره الشارح مآل كلام هذا القائل ووجهه وقوله بل يلزم على هذا التوجيه ان لا
يكون هذه القضية موجهة اشارة الى ان ما ذكره الشارح ان جهة هذه
القضية على ما اصطلح عليه من عنده لكون الضرورة ليس على ما ينبغي لان
عند المصنف على هذا يكون الجهة هو الكيفية الواقعية من حيث انها في العقل
لا مطلقاً فينبغي ان يقول يلزم ان لا يكون هذه القضية موجهة على
رأيه اقول لعل غرضه ان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاته
اقول وجملة ان غرض صاحب المواقف ان هذه الالفاظ الثلثة صارت
حقيقة عرفية في اصطلاحهم فيما يكون المحمول فيه هو الوجود في نفسه ومعنى
قولهم والا لكانت لوازم الماهية واجبة لذواتها انه لم يكن الواجب
في عرفهم ما يقتضي الوجود في نفسه لكانت لوازم الماهية واجبة لذواتها
اي يصح اطلاق الواجب عليها في عرفهم حقيقة بلا قرينة والتالي باطل
وقيد لذاتها بناء على ان لوازم الماهية واجبة لذوات الماهيات و
يكون المراد بقول صاحب المحاكمات واجبة لذواتها واجبة لذوات
الماهيات وهذا اي قيد لذواتها اشارة الى ان كلامه في الوجوب
الذي هو صفة الموجود دون الذي هو صفة للذات والا لينبغي ان
يقول والا لكانت الماهيات الملزومة واجبة ولكن لا يخفى ان الاولى
ترك قيد الذات في الموضعين وقوله من غير ان يصير مجازاً اي من غير
معناه من غير ان يصير مجازاً في افراد غير هذا البعض من حيث انها
افراد المسمى بهذا اللفظ لا من حيث الخصوص لانه مجاز البتة
او اراد بغير هذا البعض من الافراد المفهوم ونقل عنه في توجيه
التأمل وجهان احدهما انه يمكن ان يريد اصطلاحاً جديداً بعينه

يطلقون الوجود على المعنى الاعم بخلاف تلك المواد يعني انهم يطلقون الوجود
على المعنى الاعم بلا قرينة بخلاف تلك المواد فانها لا يطلق على المعنى العام الا
مع قرينة وهذا يدل على انها صارت مجازات في تلك المعاني الشارح
اذ عرفوا الوجوب آه هذا الوجه لبيان لزوم الدور اولى مما ذكره المحشي في
في حاشية التجريد حيث قال عرفوا الواجب بما يمتنع عدمه او بما لا يمكن عدمه
والممتنع بما يجب عدمه او بما لا يمكن وجوده والممكن بما لا يجب وجوده ولا
عدمه او بما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فقد اخذوا كلا من الثلثة في تعريف
الآخر وانه دور فظ لان المراد من الامكان المذكور في تعريف الواجب
والممتنع هو الامكان العام والامكان الذي عرف بالوجوب او الامتناع
انما هو الامكان الخاص فلا دور فان الكثرة يرد ههنا اقول
منها ان الموجود غير الوجود بالذات ومنها ان كثيرا من المفهومات يحمل على
نفسها ايجابا كالكلي والمفهوم وما عداها يحمل على انفسها سلبا ولو
قال الشارح هذا التقسيم للذات بالقياس الى الوجود والمغاير لتم الكلام
هذا انه لا يخفى ان التقرير الذي اورده الشارح في السؤال لا يلايم ما قرره
في القسمة اذ اللازم منها كون الواجب ما يقتضي ذاته نسبة الوجود اليه
لا ما يقتضي ذاته الوجود ومنشاء تغيير تقرير الشارح التقسيم للتقسيم
حيث قال الواجب مفهوم تقتضي ذاته وجوده بناء على ما ذكره هذا الشارح
كان النقض على الورود اذ يلزم منه كون ثبوت الشيء لنفسه ليس واجبا
وضروريا والجواب مشترك فتأمل والامر فيه هين اذ ثبوت الشيء
لنفسه غير معلل بعلة اصلا وقول الشارح تعالى عن ذلك مشعر بعدم
صحة اطلاق الممكن بهذا المعنى على الواجب وليس كذلك اذ يصدق عليه
ان ذاته غير مقتضي لوجوده وعدمه نعم ليس الامكان المقابل
للوجوب والامتناع اي الامكان الخاص متباينا في عرفهم يطلق على الواجب

تغيير التقرير الشارح

ولعل مراده بهذا الحمل نقل التقسيم الثلاثي من الحكماء لسبق عليه الايراد الذي
ذكره لان التقسيم الثلاثي كان للمتكلمين فان قيل حينئذ لا وجه للايراد لان
خروج ذات الواجب على مذهب الحكماء عن تقسيم المتكلمين غير محذور قلنا
حاصل الجواب يرجع اليه اذ لو كان الواجب خارجا عن القسمة كما
صرح به حيث التزم ان القسمة بحسب الاحتمال العقلي يكون التقسيم بالحقيقة
للممكن اي المقسم ح وان كان اعم من الممكن بحسب المفهوم كان مساويا
له بحسب الحقيقة والواقع او المراد كان المقصود من التقسيم تحصيل الحكم
لا الواجب وانما قسم بهذا الاعتبار الكون في الاعيان الى القسمين دون
الكون في النفس لان الكون في النفس لا يصلح ان يكون قائما بنفسه
حتى يكون الشيء واجبا بالذات باعتبار الوجود الذهني وهو ظاهر ومدخلية
الحس في الحكم باقتران الكون لشيء باعتبار انه يعلم بالحس وجود هذا
الشيء او باعتبار ان المدخلية الحس يعلم تركيبه او حدوثه فيعلم امكانه
فيعلم ان الكون زائد عليه لا عينه والا لكان واجبا لذاته وا
بقوله نسبة تجمع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه تشبيه النسبة الاولى
بالثانية من دون ملاحظة خصوصية الطرفين والمراد ببعض المحققين
على ما نقل مولانا زين الدين ابن صدقة واراد الشيخ بمجرد الوجود
بشرط سلب العدم موصوفه لا مفهومه ومقصوده منه تعيين الوجود
الواجب من بين الوجودات بانه الوجود الذي لا يحتمل تبدله
بالعدم ولا اتصافه بشيء من الاوصاف الا الحقيقية وفي بعض النسخ
ان الوجود المطلق المشترك فيه وفي بعضها انه بالضمير والضمير
للشان وقوله هذه منقبة اشارة الى انه مجرد الوجود آه فان
كونه مجرد الوجود اي صفة ويحتمل رجوعه الى الاول الذي عبارة
عن الواجب ويحتمل حمل الصفة عبارة عن اشتراط سلب
سائر الاوصاف عنه والاول اظهر في خطاب الارجاع والاشارة

في برهان

شمس

لنسبة

جي لز

بلغ

بنى انه ره فرق بين الدخول فى مفهوم الذات والدخول فى نفس الذات والمفهوم
من الواجب ليس هو الوجود الصرف بل الوجود مع الاوصاف التى يمتاز بها عن
سائر الوجودات فيصير الوجود جزءا للمفهوم منه وان كان عينا لذاته ولما كان
هذا المعنى اعم من المراد نبه بقوله بان يكون جزء الماهية او تمام ماهيته وبعد
هذا البيان وان كان يتراءى ان ترتب الدليل على المقدم كان لغوا
لكن الاضراب بقوله بل هو عارض له ربما يحتاج تامل واستفادة كون
الواجب متعريا عن جميع القيود والاعتبارات من كلام الشيخ حيث قال بشرط
سلب سائر الاوصاف وسلب سائر الزوائد وقوله وهذا الاجمل على ما هنالك
زيادة ظاهر ومناسبة لفظ الموجود لهذا المعنى ان اسم المفعول لمن
وقع عليه وعلى هذا التحقيق يحقق الوقوع لان المراد من الوقوع تعلق ما عدا
القيام وههنا كك وقد يناقش على هذا التحقيق ان التعلق نسبة فرع
وجود الطرفين فكيف يكون الموجودية به والجواب لا يخفى على الفطن وفائدة
هذا السؤال بعد ما سبق حيث قال وتحقيق مذهب الحكماء ان معنى
الوجود عندهم الخ انه لما قال سابقا ان الوجود يطلق عندهم على ما
يتناول المعنيين سال ثانيا عن كشف هذا المعنى بل وتحصيل مفهومه
واشار اليه اخرا حيث قال والوجه تحصيل المعنى المشترك فيه و
حاصل الجواب اختيار الشق الثالث ويحتمل الاول والثاني بتكلف لا
يخفى واشار بقوله والفرق بين الوجود القائم بذاته الخ الى تحقيق
المقال ودفع الاشكال بانه ربما استشكل وقيل ان مفهوم
الوجود المطلق اذا قيس اليه تعالى لا يخلو من ان يكون عينا له او جزءا له
او خارجا عنه عارضا له ولا مجال للاول اذ قد ثبت ان هذا المعنى
العام المشترك فيه زائد على الجميع وايضا انه معقول ثان فكيف يتصور
ان يكون عين ذاته ولا سبيل الى الثاني لهذين الامرين ولزوم

التركب المستلزم للامكان فتعين الثالث وهو مذهب الاشاعرة وايضا يستبطل بهذا
يلزم نفي وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وايضا الدليل الدال على عينية الوجود
لو تم لدل على عينية الموجود له تعالى لا الوجود واذ كونه تعالى وجودا لا يستلزم استغناءه
عن الغير فى موجوديته ودفع الاشكال ان الوجود وان كان قائما بالغير
كان وجود الغير والغير موجودا به كما فى الممكنات وان كان قائما بذاته
يكون وجود النفسه ونفسه موجودة به فالموجود المشتق من الوجود الذى
هو عينه عينه ايضا ولا تفاوت بين الموجود والموجود القائم بالنفس الا بالاعتبار
وح نقول ان اريد بالموجود المعنى الى الواجب المأخوذ من الوجود المطلق
كما زانه عارض له تعالى لكن الموجود المأخوذ عن الوجود الذى هو عينه عينه و
يكون موجوديته به ويترتب الآثار عليه باعتبار هذا الوجود الذى هو
عينه وح يظهر الفرق بينه وبين ما ذهب اليه الاشاعرة اذ عندهم موجوديته
تعالى بالوجود الزائد ولم يكن عما سيبطل اذ ما سيبطل ان يكون موجوديته
تعالى بوجود زائد على ذاته لا ان يكون الوجود المطلق زائدا على ذاته وان
لم يكن موجوديته تعالى به والدليل الدال على عينية الوجود له تعالى انما يدل
على عينية ما يكون موجوديته تعالى به لا على عينية الوجود المطلق الذى ليس له
دخل فى موجوديته تعالى بقي ههنا شيء وهو انه قد حقق سابقا ان ليس
ذاته فردا من الوجود المطلق حقيقة بل المراد من كونه فردا للوجود انه بما
مثاب فرد الموجود فان مصداق حمل الوجود على الممكن الحصص العارضة
لها وفى الواجب تعالى ذاته وما ذكر من اقاويل الحكماء يدل بظاهره على انه
فرد للوجود المطلق والظاهر انهم تسامحوا فى هذا الاطلاق كيف والمفهوم
من الوجود عرفا لا يصلح حمله مواطاة على موجود اصلا ويمكن ان يكون
مرادهم من الوجود مبدأ الآثار لا المعنى المصدري النسبي الغير المحمول
على الموجودات وح لا مجال لتوهم كونه تعالى ليس فردا منه ثم لا يخفى ان
الموجود بمعنى ما قام به الوجود حقيقة وان كان معنى شاملا للواجب والممكن

اشتراك الكلي في معنى يكون موجودية الكلي به وليس موجوديته بالوجود المطلق
ثم العنوان بحقيقته الحقة من الوجود المطلق في الواجب تع مع انه قد تحقق ان ليس له
دخل في موجوديته تع ولا حاجة اليه في ترتب الآثار لتوجيه معنى موجوديته الى
ايهام المرام بان ذاته مبدا انتزاع ذلك المفهوم وكان شيئا عن عدم
مراعاة الحكيم بالخواص والعوام من صحة اطلاق الموجود عليه تع بعد بيان الامكان
وايضا لتوجيه قولهم الواجب ما تقتضي ذاته وجوده هذا هم المراد بالابعاد الثلثة
في تعريف الجسم المراد منه الصورة الجسمية لا المعنى المشهور اي الخطوط الثلثة
المتقاطعة على زوايا قوائم لان هذا المعنى لا يعرض للصورة لذاتها بل
عروضها لذاتها انما هي بالنسبة الى الجسم التعليمي لما تقرر عندهم انه عارض للصورة
للصورة الجسمية ولما كان هذا التعريف للصورة الجسمية تحقيقه كان ينبغي ان
يكون جمعه ومنعه بالقياس الى ما جعله تعريفا له على سبيل المسامحة اي الجسم الطبيعي
لا المعنى المشهور اي الخطوط الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم لان هذا المعنى
لا يعرض للصورة لذاتها بل عروضها لذاتها انما هي بالنسبة الى الجسم التعليمي
وما مهده اشارة الى عينية الوجود للواجب   هذا القايل جعل
الوجوب آه اقول حمل قوله اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين
على معنى ان الوجوب نسبة المفهوم المردد بين الوجود والموجود كما هو الظاهر
وجعل قوله حتى يكون اشارة الى المحذور اللازم من كون مفهوم الوجود
والموجود معا محمولا في القضية المخصوصة وهي قولنا هذا موجود بالضرورة
فاعترض عليه تارة بمنع الملازمة واخرى بمنع بطلان التالي والكل
مع عبارة الشارح ان قوله حتى يكون اشارة الى لزوم مط الخصم فالمنع
منع بطلان التالي الا ان بين ليس مراده ان الشارح جعله محذورا
مع انه ليس فيه محذور بل مراده انه ليس مط الخصم ذلك اي كون الوجوب

كيفية لنسبة الوجود والموجود معا اي على سبيل الترديد بان يكون المحمول
القدر المشترك بينهما كما فهمت من كلامه واشرت اليه بقوله حتى يكون آه
على انه لو سلم انه اراد ذلك فما ذكرت من الدليل على ابطاله من ان المقتضي
ان المحمول في القضية الواحدة لا يكون مفهوم الوجود والموجود معا الا كل
فيه اذ المحمول على هذا التقدير هو القدر المشترك بين الوجود والموجود وهو
مفهوم واحد نعم لو جعل المحمول تارة هذا وتارة ذاك حتى يكون جملة شبيهة
بالمنفصلة كان متعددا والمحمول وانما قال ودون الشرح جوازه اي جواز
كون الوجوب كيفية لنسبة المفهوم المردد في بعض الاوقات لا دائما
لان المرام كون الوجوب دائما كيفية لنسبة المفهوم المردد وتقتضي ان
لا يلزم كون ذاته تع وجب له كونه موجودا بل انما وجب له ذلك المفهوم
المردد فتامل ويمكن ان يكون مراد الشارح باحدهما لا على التعيين ليس
المفهوم المردد بل ما جعله الاستاد مراد القايل وحمل العبارة على هذا
ليس بعيدا غاية البعد وصار حاصل كلامه انهم جعلوا الوجوب كيفية لنسبة
قضية مخصوصة من حيث المحمول كما يظهر مما نقله والمحمول في القضية الواحدة
لا يمكن تعدده بان يكون تارة الوجود وتارة الموجود والا لتعددت
القضية حتى يلزم ما هو مطلوبك وهو كون الوجوب تارة كيفية لنسبة
الوجود الى الموضوع وتارة كيفية لنسبة الموجود اليه ولو قيل عليه يجوز
ان يكون كيفية لنسبة المفهوم المردد فعلى هذا لا يلزم ان يكون مرادهم
من الوجوب الوجود والموجود معا وهو تكلف تام بعيد عن الافهام
وتوجيه كلامهم بهذا الوجه تعسف الشارح وايضا يلزم على
هذا التقدير آه اقول فيه بحث اما اولا فلانه يجوز ان يكون الوجود
الخاص للممكنات حصصا للوجود المطلق فلا يتصور اقتضاء
لصدق المطلق عليها اذ الذاتي لا يعلل ثبوته للذات بالذات واما
ثانيا

فح

ولو سلم ان المقتضى هو الوجود الخاص فيجوز ان لا يكون ذلك الوجود مستقلا فى الاقتضاء اذ المعدوم المطلق لا ينسب الى الشىء اولا من تصور المحكوم به والمتصور هو الوجود الذهنى اذ المراد ان المعدوم المطلق لا يثبت لامر فى الواقع لما سيجىء فى كلام الشيخ وههنا مقدمة اخرى مطوية فى الكلام وهى ان الممتنع المطلق معدوم مطلق وهذا مما هو مصرح به فى كتب القوم فان قلت المذكور فى كتبهم ان الممتنع المطلق بمعنى ما يقتضى كونه معدوما مطلقا معدوم مطلقا لا ما يقتضى ذاته كونه عدما مطلقا كما فيما نحن فيه قلت كون الممتنع المطلق معدوما مطلقا مما اطبقوا عليه بحيث لا يمكن لاحد ان يقول بعض الممتنع المطلق ليس بمعدوم مطلق فلا يمكن توجيه اصطلاحهم فى الممتنع بهذا الوجه وعلم انهم لم يريدوا بالممتنع ما يتناول هذا المعنى وهو المطلق كون النسخة الثانية اولى لموافقة قرينة وهو الوجود الخاص للممكن وكونها اظهر لان العدم الخاص للممكن ممتنعا مطلقا فهو اظهر من كون العدم الخاص للممتنع ممتنعا مطلقا

لا يخفى عليك بعد ما سبق آه اقول اعلم ان الظاهر من قوله الشارح وجود خاص يقتضى كونه موجودا بالوجود المطلق فى ان موجوديته به وحمل الشارح عليه وجعل رده راجعا الى ما حققه سابقا من ان موجوديته انما هو بالوجود الذى هو عين ذاته يحمل عبارته على خلاف الظاهر ولا يرد على الشارح انه اذا لم يكن اتصافه بالوجود الخاص اشتقاقا فكيف يصدق انه يلزم ان يكون الواجب موجودا بوجودين واحدهما ولما انه اذا لم يصدق الوجود على الواجب بحمل الاشتقاق لم يصح ما قالوا ان الواجب موجود بذاته لان مراده انه ليس اتصافه بالوجود الخاص اشتقاقا مثل اتصاف بالمطلق فان الاتصاف بالخاص من قبيل قيام الشىء بنفسه حقيقة ومرتبة الجزء الاخر لابد من التقسيم اه

مجاز الكلاف الاتصاف بالعام اشتقاقا فانه من قبيل قيام الشىء بنفسه

اقول اى العروض الوجود الذى مقتضى الذات او الغير لكن لا هو من ذلك الوجود الذى هو عين الجزء والا لم يكن وجود الشىء بل الغيره كما قيل الجزء جزء وجود آخر وموجودية المجموع ليس الا موجودية الجزئين فيلزم التركيب والحاصل ان الموجودية ليست لعلاقة الجزئية الوجود بل اما العلاقة العينية والقيام بالنفس او بالعروض ويمكن ان يقال ايضا ان هذا المجموع داخل فى احد القسمين الاخيرين لان مجموع الوجودين اللذين احدهما عين الجزئين والاخر عارض للجزء الاخر بالنسبة الى المجموع مغاير ليس عينه ولا جزؤه وموجوديته انما هى به نعم لو اعتبر فيهما عروض الوجود لم يكن داخلا والشارح لم يعتبره اذ لو كان مراده التقسيم ثم فى الممكن فان قلت يجوز ان يكون تقسيم الكل الى الاجزاء قلت ان النوع المعتبر فى التقسيم تقسيم الكلى الى الجزئى كما صرح به وايضا المجموع المعرف باللام مفاده فى المشهور الاستغراق والعموم بمعنى كل فرد فرد لا الكل الافرادى لانا نقول مراده ان هذا الترديد اقول لا يخفى يجوز التقسيم لان الظاهر انه يجب فى التقسيم ان يكون حقيقيا بتحقق اقسام بحسب نفس الامر الشارح فان الوجوب عبارة اقول لا يبعد ان يكون مراد المص ان الوجوب شريك للامتناع فى اطلاق اسم الضرورة والاختلاف بالايجاب والسلب بمعنى ان الوجوب اذا كان ضرورة الايجاب كان الامتناع ضرورة السلب وبالعكس وعلى ما ذكره الشارح كان يكون كلام المص منطبقا على راى القدماء كما صرح به الشارح فى الحاشية مع انه وجه كلام المص فى اول البحث للمواد على مذهب المتاخرين وايضا النزاع فى مقام البيان لا ينبغى ان يخالف التعريف وايضا لا يلايم ما بعده وكل منهما يصدق على الاخر وعلى ما ذكرنا يلايم اجزاء الكلام الشارح

اقول لم يرد تصادق الوجوب المطلق آه اقول فيه بحث لانه ان اراد بالمقيدين

لان فرض ان

ان يكون اقسام الاخص مطلقا من المقسم بحسب الامر كذا

جزئية

كون م

على عدم تصادق المقيدين وان اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم
المقيدين بذات واحدة فغاية ما فيه ان الموضوع في القضيتين واحد ولا يلزم
من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة حتى يلزم جواز تصادق الكيفيتين وان
اريد ان الوجوب والامتناع بعد التقييد بالوجود والعدم او بذات واحدة
مرتفعان عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين وصارا متصادقين
نفاده غني عن البيان وما ذكره في حاشية الشرح فمع انه يرد عليه انه
لم يوافق ما ذكره في الشرح لان ما ذكره في الشرح مبني على اصطلاح المتقدمين
في الوجوب والامتناع تفصيلاً وعدولاً مع الاتفاق ايجاباً وسلباً مندفع بان الامتناع
وما ذكره في الحاشية مبني على اصطلاحهم ايجاباً وسلباً مندفع بان الامتناع
ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة والا لم يكن الامتناع
كيفية لتلك النسبة بل ضرورة تقابل تلك النسبة ليصير منشأ الكيفية
عارضة لتلك النسبة عبارة عن الامتناع ولا شك ان النسبتين
متقابلتان فكذا كيفيتاهما وما ذكره من القياس الفقهي فغير معقول
في المقامات البرهانية سيما في مقابل البرهان وايراد تكون الاكرام
وصفاً للاعداء والاهانة وصفاً للاولياء لتعلقهما بالاعداء و
الاولياء وحمل الاكرام والاهانة على المصدر المبني للمفعول يأباه ما
ذكره الاستاد في الحاشية في توجيه كلام الشارح هذا والحق ان ما
ذكره الشارح في الحاشية يدفع ما اورده السيد من الدليل لان كلام
السيد ظاهر في التغاير بالذات بين الوجوب والامتناع والتحقيق
اتحادهما بالذات على ما حققناه سابقاً ثم يندفع ما ذكره في الحاشية
بان امتناع الوجود وان كان متحداً بالذات مع وجوب العدم
لكن ضرورة مقابل النسبة انما كان امتناعاً من حيث انه يعتبر
بالعرض في هذه النسبة وبعد هذا الاعتبار صار مبايناً له باعتباره

بل النسبة المذكورة لتلك النسبة فرعم

متباينتان

في ذاته كما في حركة السفينة وجالسها فان حركة جالس السفينة وان كان
متحداً بالذات مع حركة السفينة لكن من حيث يعتبر بالعرض في جالسها
صارت مباينة لنفسها من حيث يعتبر بالذات والحركة بالعرض
اسم لها من حيث اعتبارها بالعرض والحركة بالذات اسم لها من حيث اعتبارها
بالذات ولذا لم يصح ان يقال الحركة بالذات حركة بالعرض وان صح ان يقال حركة
السفينة هي حركة جالسها فتأمل ولا يخفى ان تصادق المقيدين ايضاً لا
لا يخفى عليك ان ليس معنى كلام الشارح على هذا التوجيه ان المطلقين لا
يتصادقان على نحو التصادق المعتبر في القضايا الطبيعية والمقيدين
يتصادقان على نحو تصادقهما حتى يرد عليه المحشي ما اورده بل معناه
على هذا ان المطلقين من حيث الاطلاق لا يتصادقان حتى يعتبر القضية
الطبيعية انما يتصادق المقيدان فيكون القضية متعارفة والحاصل انه
اراد بالمطلق ما هو موضوع القضية الطبيعية ويمكن توجيه كلام الشارح بوجه
آخر بان يكون مراده بتصادق المطلقين تصادق كل من افراد كل منهما
على كل من افراد الآخر على نحو القضايا المتحرفة وح يظهر عدم تصادق
المطلقين ضرورة انه لا يصدق لكل وجوب وجود مثلاً عين كل
امتناع عدم فتأمل او يقال اراد بالمطلق ان يؤخذ بشرط عدم الاضافة
يكون كل وجوب وجود امتناع العدم اقول وهو المراد
من المطلقين كما يفهم من عبارة الشارح او يقال اراد كان كل وجوب
وجود امتناع العدم وبالعكس كذا كل وجوب عدم امتناع الوجود
وبالعكس فيلزم كون كل وجوب امتناعاً وبالعكس ثم لا يخفى
ان التصادق في مثل هذا لا يتوقف اه اقول مبنى حمل هذا الكلام
على التحقيق لا الايراد على الشارح والايراد عليه ان الشارح لم يدع
التوقف المذكور مطلقاً بل فيما نحن فيه وهو كذلك كما لا يخفى فتأمل

فتأمل

بالمطلقين

وههنا

والشارح حمل عليه وتصدى لدفع هذا المنع ويؤيده ان الشارح لم يتعرض في الشرح
لمنع شيء من مقدمات السيد قدس سره بل ظاهر كلامه انه اورد فيها ما فيها لا بناء
المقدمة التي توجه المنع عليها الشارح لما بينا انتفاء اه اقول هذا الجواب
لم يكن في كلام السيد ويوجهه لا يخلو عن تعسف لا يخفى ثم ما ذكره السيد من الدليل
لا يجري ههنا وكذا ما ذكره الشارح ههنا في الشرح والحاشية فتأمل
المفيد وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال اقول هذا يحتمل امرين احدهما
ان يكون الاستقبال ظرفا للوجود والعدم وظرف الامكان هو الحال
وثانيهما ان يكون الاستقبال ظرفا للامكان والظاهر ان مرادهم هو
الاول وح لم يرد ما اورد على الدليلين بقوله ورد وذلك لان الحال
ليس ظرفا للوجود في المستقبل او العدم في المستقبل والا لاجتمع الحال
مع المستقبل فليس ظرفا لوجوب الوجود او العدم في المستقبل لان وقوع
الوجوب لا ينفك عن وجوبه فلو كان الحال ظرفا لوجوب وجوده في
المستقبل مثلا كان ظرفا للوجود فيه ايضا نعم لو كان معنى كون
الحال ظرفا لوجوده في المستقبل بمعنى انه اذا جاء المستقبل كان موجودا
فيه فهذا بالحقيقة يرجع الى كون الحال ظرفا لاستعداد وجوده في المستقبل
لا لنفس وجوده وهو ان لم يكن الحال ظرفا لاحد الوجودين كان
ظرفا لسلبهما وهو الامكان الاستقبالي الذي ادعوا انه الامكان
الصرف الذي لا ضرورة فيه اصلا وبما قررنا ظهر لك دفع الرد عن
الدليلين لانه اذا لم يكن في الحال موجودا في المستقبل صدق انه
في الحال معدوم فيه لانه غير تام بل الصادق نقيضه وهو انه ليس في
الحال موجودا في المستقبل وهذا اعم مما ذكرتم لا يخفى انه اذا اخذ
بالنسبة الى الماضي يتحقق الامكان الصرف ايضا يقتضي هذا التحقيق
لانه ليس في الحال موجودا في الماضي ولا معدوما فيه الى آخر ما ذكرنا

فيتحقق

فيتنقض
الدليلان ويمكن ان يقال ههنا انه يتخلف الدعوى حتى يتوجه النقض بل
الامكان الصرف يتحقق بالنسبة الى الماضي كما يتحقق بالنسبة الى المستقبل
الا انهم لما رأوا ان الوجود في الماضي مثلا وان لم يكن واجبا في الحال لكن
قد يتحقق اتصافه بالوجود في الماضي ودفع هذا الاتصاف بهذا الوجود
وان لم يكن في الحال الذي اعتبر الامكان والوجوب بالنسبة اليها واجبا
لكنه قد قارن الوجوب في الجملة بخلاف ما اذا اخذنا بالنسبة الى الاستقبال
خصصوا الاستقبال باخذ الامكان الصرف بالقياس اليه ثم قول
الشارح بل نقول الحوادث مستندة اه دليل اورده السيد المحقق
على اثبات تعين احد الطرفين في المستقبل ولا يخفى ان فيه شبهة
مصادرة لان من لا يقول بتعين وجود الممكن او عدمه في المستقبل
كيف يسلم تعين وجود الانتهاء او عدمه في المستقبل لا يكون
ممكن الوجود اه اقول اشار الى ان المراد من الوجودي ههنا
ان يكون من شأنه الوجود الخارجي وبالعدمي ما لا يكون من شأنه الوجود
الخارجي لا الموجود والمعدوم بالفعل وهذا احتمال غير كثير
الشارح ونقل الكلام اليه وحينئذ اقول قد ذكر المحقق الشريف ههنا
ايرادين احدهما انه يجوز ان يكون الوجوب العارض لذات الواجب
ثبوتيا موجودا في العين والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا
والجواب عنه ان هذا الكلام كما اشار اليه في الدليل الاول مبني
على ان الوجوب مثلا معنى واحد وهذا المعنى الواحد ان كان
وجوديا من شأنه الوجود للمعين العيني لا يتصف شيء به لا بوجوده
فيه وجودا عينيا فيلزم التسلسل في الموجودات العينية وثانيهما انه يجوز
ان يكون وجوب الوجوب عين الوجوب فانه كما جاز ان يكون
الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر جاز ان يكون الوجوب واجبا

ان الوجود والتصور وامثالهما اذا كان قائما بنفسه كان نعتا لنفسه واذا كان
قائما بغيره كان نعتا لغيره لا لنفسه فان الوجود الخارجي القائم بالممكنات كان
وجودا لها وتلك الممكنات موجودة بها وليست تلك الوجودات موجودات خارجية بانفسها
ولهذا قيل مناط الواجبية عينية الوجود مع القيام بالنفس وفيه مزيد تفصيل في
كلام الاستاد   فان الامتناع على تقدير وجوده آه اقول هذه الشرطية
لا يصدق لزومية كلية وانما هي من قبيل ان كان زيد حجرا كان ناطقا
والحمل على الجزئية لا يفيد ولا يصدق اتفاقية فافهم والحمل على ان نحا في العام
يأباه قوله حيث تحقق علاقة اللزوم تامل هذا واعلم انه لو قيل ان الامتناع
اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم كما ظهر من تقرير الدليل في الشرح فكلي
اجرا وحقي الامتناع بان يقال الامتناع لو كان موجودا لكان ممتنع العدم
فالجواب ان الامتناع صفة مفتقرة الى الموصوف وكان ممكنا على تقدير
وجوده ليس واجبا لذاته   لا يخفى ان الحال قد يحتاج الى المحل
آه اقول بعين في الوجود فلا يفتقر الحال الى المحل في الوجود والا لما ازدد
الاحتياج في غير الوجود لا يستلزم الامكان فان قلت لكن المحل يحتاج
الى الحال في التشخص وهو يستلزم الامكان كما في الهيولى بالنسبة الى الصورة
قلت غير مسلم وقد حقق ان الهيولى مشخصة للصورة حقيقة بل
المشخص انما هو اعراضه العارضة لها على سبيل التعاقب بغير ابطال لوازم
التشخص من حيث هو تشخص لا انها علة لتشخصها ثم يرد عليه امران
الاول ان هذا اي احتياج المحل الى الحال في الوجوب بالذات لا يتصور
والحاصل تخصيص الكبرى الكلية على وجه يندفع المنع والثاني ان هذا
الحال لا يمكن ان يكون واجبا لذاته والا تعدد الواجب لذاته
بحث فتعين كونه ممكنا وهذا في الحقيقة دليل آخر لا يحتاج فيه الى اخذ
كونه حالا على انا نقول ان الحال لا يكون الا عرضا لصدق فاعل الوصف
عليه لان الواجب موضوع بالنسبة اليه لاستغنائه عنه في وجوده

وفي تحصيله

وفي تحصيله الذاتي ولا يتصور هناك تركب من الواجب وصفة تركيبا حقيقيا
حتى يتصور تحصيل آخر فيكون الاحتياج في هذا التحصيل كما في المواليد كما
سيجيء عند ذكر خواص الواجب ثم لا يخفى ان هذا الدليل يجري في صورة كون
الوجوب عين الواجب بان نقول الممكن ما يحتاج في وجوده الى غيره كما
سيجيء   الشرح بل هو عين كونه واجبا آه اقول لا يخفى عليك انه على
تقدير كون الوجوب من الامور العينية كيف يتصور كونه عين كونه واجبا
فان السواد ليس عين كونه اسود فان قلت اذا سلم كون الوجوب عين
كونه واجبا فالمقصود ان الوجوب ممكن لزم منه ان يكون الواجب ايضا
ممكنا قلت المفروض ان الوجوب ممكن بمعنى ممكن الوجود في نفسه
والكلام في ان الممكن الوجود في نفسه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود
لغيره واذا كان الواجب واجبا وجب الثبوت للواجب فلا كلام
في امكان زوال وجوده في نفسه ويمكن ان يقال وجود الصفة في
نفسها اما عين وجودها للموصوف بها او متقدم عليه وعلى التقديرين
يلزم امكان كون الوجوب واجبا لذاته ثم لا يخفى ان ثبوت كون الواجب
واجبا عبارة عن اتصاف الواجب بالوجوب ووجوب الاتصاف
يقتضي وجوب كون الواجب طرفا لنفسه واللازم من كونه عين
الوجوب وان الوجوب ممكن الوجود في نفسه امكان كون الواجب
طرفا لوجوده في نفسه ولا منافاة بين وجوب كون الواجب طرفا
لنفسه للاتصاف وبين امكان كونه طرفا لوجوده في نفسه لانا
نقول كون الواجب طرفا لنفسه للاتصاف عبارة عن كونه طرفا
لوجود الصفة اي الوجوب في نفسها او عما هو متاخر عنه على ما مر
آنفا ان وجود الصفة في نفسها اما عين وجودها للموصوف بها او
متقدم عليه فتامل   الشرح ولو جاز ان لا يقتضي ذاته
اي ذات الواجب وجوده آه اقول في هذه الملازمة بحث اذ

ذاته وجوده وفرض وقوعه جايز آه او نقول لا شك ان جواز عدم الانتفاء
يستلزم لامكان جواز زوال الوجود وامكان جواز الشي يستلزم لجوازه
لان امكان الممتنع اوتى زوال الوجوب يستلزم لزوال الوجود اذ الشي ما لم
يكن واجبا لم يكن موجودا فجواز زوال الوجوب يستلزم لجواز زوال الوجود
الشئ فان من الممكنات ما يستحيل وجوده بعد عدمه كالزمان اعلم ان من
الناس من ذهب الى ان الزمان واجب الوجود تعالى شانه واستدل عليه
بما هو المشهور من الفلاسفة على كون الزمان ابديا حيث قالوا لو كان
الزمان ممكنا لجاز ان يعدم بعد كونه موجودا لكان عدمه بعد وجوده بعدية
لا يجامع فيها البعد والقبل فكانت زمانية فيلزم عدم الزمان في الزمان
هف وذلك لان هذا التاخر انما يعرض للزمان اولا وبالذات ولغيره
بواسطته وعدم الزمان لما كان غير الزمان فاتصافه بالتاخر هذا
الاخر انما يكون باعتبار الزمان واجاب عنه الحكماء بانه لا يلزم من استحالة
عدم الزمان بعد وجوده ان يكون الزمان واجبا لذاته اذ المواد
الثلث انما تعتبر بالقياس الى الوجود والعدم المطلق فالممكن ما يجوز له الوجود
المطلق والعدم المطلق وههنا جاز له العدم المطلق في ضمن العدم الازلي
وان لم يجز له العدم الخاص كالعدم بعد الوجود وهذا كما في اعادة المعدوم
او لم يجز له الوجود بعد العدم المسبوق بالوجود وان جاز له الوجود في الجملة
واما المتكلمون فقد اثبتوا قسما سادسا من التقدم سموه تقدما بالذات
وجعلوا تقدم وجود الزمان على عدمه من هذا القبيل وسمي ذلك منفصلا
هذا ولما كان الزوال منبا ورمزا العدم بعد الوجود وحمل عليه اولا
وفي هذا الشق لم يمنع ان عدم الوجوب يستلزم الاتصاف فان
القول بان هذا الجسم مثلا كان متحركا بالحركة الموجودة ثم صارت الحركة
معدومة وبقي الجسم متحركا سفسطة ظاهر البطلان واما ان الحكم

كان من اول الامر اتصف بالحركة المعدومة وان كان ظاهر البطلان
ايضا فليس ظهوره في تلك المرتبة فلهذا ارددوا في الزوال ومنع الملازمة
في الاول ولم يمنع بطلان الثاني ويحتمل ان يكون منعا وكلام على التعليل
عما هو المعروض من ان الوجوب صفة عينية كالحركة وظ كلام الشارح حيث قال
فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية آه لان
الاعتبارية مشترك لحمله على التوجيه فتامل فان المعدوم المطلق
لا يخبر عنه لا يخبر به اي كما لا يثبت له شي لا يثبت لشي وخلاصته ما يستفاد من كلام
الحاشية ان وجود الاتصاف في اي ظرف كان يستلزم لوجود الطرفين
فيه الا انه لم يوجد الا في الذهن واما باعتبار كون الظرف ظرف نفس
الاتصاف فالتحقيق فيه انه يقتضي تحقق الموصوف في ظرف الاتصاف
دون الصفة وهذا اظهر من تحقق كون الظرف ظرف نفس الاتصاف
وانه راجع الى كون الظرف ظرف تحقق الموصوف من حيث انه موصوف
ولكنه يقتضي تحقق الصفة مطلقا الا ان هذا المطلق لا يتحقق الا في
الذهن في العوارض الذهنية ولوازم الماهية وفي بعض العوارض
لا يتحقق الا في الخارج مثل زيد ابيض واما مثل زيد اعمى فلا يخلو عن
اشكال لانه لا دخل ههنا لوجود العمى في الذهن وليس للعمى وجود
خارجي في نفسه الا ان يق العارض هو الاعمى وهو موجود بالعرض
بوجود زيد كما رايته وفيه تامل بعد لانه ان كان المراد من الشي
فرانهم ثبوت الشي لامر فرع او يستلزم لوجود هذا الامر في ظرف الاتصاف
دون ذلك الشي وما هو المحمول بمواطاة فظاهر انه لا فرق بين
الطرفين في الاستلزام المذكور لان الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود
فان كان خارجيا فيقتضي وجود الطرفين فيه كما انه اذا كان ذهنيا
يستدعي وجود الطرفين في الذهن ويمكن ان يق لعل العرف باعتبار
الوجود بالذات فان ثبوت شي لامر يستدعي ثبوت ذلك الامر

بحمل كلام المحشي على الوجه الثاني قاصر

ان الموضوع يكون موجوداً في ظرف الاتصاف والمحمول لا بد ان يكون موجوداً مطلقاً اي
لا في خصوص ظرف الاتصاف والمحمول لا تمتا انهما وان كانا موجودين في ظرف الاتصاف
الا ان الموضوع موجود بالذات فيه والمحمول موجود فيه ايضاً لكن لا بالذات بل
بالعرض فليتأمل والزام ان ثبوت العمى لزيد يستلزم ثبوت العمى في المبادي العالية
بعيد عن الانصاف وبعد التلبّا والتلبي ان يشكل بما اذا المحكي هناك مبدأ او
المحمول اللهم الا ان يخص الكلام بما اذا تحقق فيه وفيه تكلف وقد يتع على قول
الشيخ ان كون ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له لو لم يكن اجلى من
ان يستدعي عارا ته بثبوت المثبت له لا يكون اخفى منه فكيف يستدل عليه او ينبه
عليه بالبيان قال عدم تمشي هذا الجواب آه منع الشيء الملازمة المذكورة
في الدليل واسنده بجواز كون الواجب علة لوجود وجوبه ولما كان هذا
السند مساويا للمنع لانه اذا ابطل كون ذاته علة لوجوب وجوده لزم
كون غيره علة له فلزم امكان الواجب تعالى عن ذلكه علوا كبيراً او دفع المنع
بابطال السند المساوي ولا يخفى ان هذا انما يمكن الاستدلال به على اصل
الدعوى وهي كون الوجوب عين اعتبارياً وذا غاية لم يلتفت الشيء الى ان
يذع جوابه بل جعله وجها مستقلا وقوله على تقدير كونه من الامور العينية
متعلق بالاول وهو تقدير كونه متعددا اذ كونه عينيا متحقق على تقدير تحقق كونه
الاعتبارية انيه كما سبق واراد باستلزام الاتصاف اي لوجود الصفة
استلزام الاتصاف بالصفة الحقيقية على ما هو المعروض والحق عنده انه
عينه ولا تقدم عليه ويجي ما هو الحق فيه الشيء والجواب ان الوجود
سواء كان موجوداً او معدوماً آه فالكم ان الوجوب لازم للواجب
باعتبار ثبوته للواجب لا باعتبار وجوده في نفسه قد سبق ما
ما ذا عطف اقول اي في الحاشية المتعلقة بقوله لا يمكن اجراؤه في
الامتناع على ما نقل عنه وبعله ما اثبت الدليل وبل تلك اي الحاشية
من السؤال والجواب وايراده هاهنا بان يحق انا لا ندعي ان امكان

الملزوم مطلقا يستلزم امكان اللازم حتى يمنع ويستند بعدم المعلول
الاول بالنسبة الى عدم الواجب تعالى شأنه بل ان امكان زوال
خصوص صفة الوجوب الذي يجب به الواجب يستلزم لامكان زوال
الواجب والجواب ان هذا تم الى ان يقوم عليه البرهان هاهنا كلمة يمكن
تحقق بوجه آخر وهو ان عدم امكان المعلول الاول انما هو بالنظر الى ذاته
لا بحسب نفس الامر وامتناع انفكاك عدم الواجب تعالى شأنه عنه انما هو
في نفس الامر لا بالنظر الى ذات المعلول الاول فاللازم ليس الا جواز تخلف
اللازم عن الملزوم نظراً الى ذات الملزوم وهذا لا يقدح في عدم جواز تخلف
اللازم عن الملزوم في نفس الامر وبعبارة اخرى امكان عدم المعلول
الاول انما هو بالنظر الى ذاته وامتناع انفكاك الواجب تعالى شأنه
انما هو بالنظر الى ذات الواجب فاللازم ليس الا جواز تخلف اللازم
عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم وهذا لا يقدح في اللزوم المستند
الى غيرها ولعل اللزوم هاهنا مستند الى الواجب بالذات
الشيء والجواب انه معدوم لا عدم آه اقول وعلى تقدير ان يكون مراده من
العدم المعدوم على المسامحة المشهورة وعدم الفرق بين المقتضي والانتقاض
انما يلزم كون المعدوم نفس مفهوم منتقض الوجود لا انه يصدق عليه منتقض الوجود
والمحذور انما هو الثاني دون الاول وعلى ان كون الوجوب عبارة عن الاقتضاء
على رأي من يجعل الوجود عين الذات كالمتكلم معناه عدم اقتضاء الغير له
ليس محمولا على ظاهره نعم انما يقبح هذا على رأي من يقول بزيادة الوجود
كالاشاعرة ثم لا يخفى انهم لم يقولوا بان الذات المقتضية للوجود الذي
هو امر اعتباري بل بعضهم يقولون بان الوجود موجود عيني ومن قال ان
بان الوجود امر اعتباري فالظاهر انه جعل المقتضي هو الذات
الموجود لا الوجود وبما قررنا ظهر ان قول الشيء فضلا عن انه معدوم

الشيء فان قلت قد مر في ملك الحاشية ان ثبوت صفة للشيء وان لم يقتض ثبوت الصفة في ظرف الاتصاف لكنه يقتضي ثبوتها مطلقا واذا لم يكن الوجوب متحققا عينيا لم يكن ثبوته الا بحسب اعتبار العقل قلت التحقيق ان ذاته تعالى ليست واجبة باتصافه بمفهوم الوجوب بل بان ذاته منشأ انتزاع هذا المفهوم منه ومصداق حمل الوجوب عليه كما ان موجوديته تعالى ليست باتصافه بمفهوم الوجود بل بان ذاته تعالى مبدأ انتزاع مفهوم الوجود عنه هذا واما ما ذكره الشارح فالظاهر انه مبني على ما اشتهر بين المتأخرين من ان ثبوت شيء لآخر في الخارج او في نفس الامر تقتضي وجود الموصوف في الخارج اي في نفس الامر ولا تقتضي وجود الصفة فيهما كما صرح هو به ويمكن تقرير الجواب بوجه آخر الطف بعد تسليم ان ثبوت شيء لآخر تقتضي ثبوت ذلك الشيء موافقا لما صرح به الشيخ وان الموجودية بالاتصاف بالوجود وبان اللازم من كلام الشيخ ان اتصاف الشيء بصفة تقتضي وجود تلك الصفة وان الموجودية بالاتصاف بالوجود وهذا ايضا في تقدم الاتصاف على وجود تقدما ذاتيا وتحقق وجودها في المبادي العالية نعم على تقدير ان يكون الصفة من الامور التعينية يكون وجودها اما عين اتصاف الموصوف بها او مستلزما عليه لا حاجة الى ذلك لان الصفة التي تقتضي الاتصاف وجودها في انفسها هي الوجوب لا الوجوب والكلام انما هو في ان الوجوب عينه حتى ولا يلزم من عدمية مبدأ المحمول عدمية المحمول كالاعمى والعمى لانا نقول هذا انما يصح على رأي السيد حيث ذهب الى ان المشتقات معان بسيطة عند التفسير يظهر التركيب وحيث ذهب الى ان مفهوم الموجود والواجب متحد في الخارج مع الموجود الخارجي واما عند الشارح فكما ان العمى ليس موجودا في الخارج فكذا الاعمى ليس موجودا خارجيا حقيقة انما هو موجود بوجود زيد بالعرض واما مثل مفهوم الوجوب فانه من المعقولات الثانية وهي عندهم ما يعرض المعقولات الاولى في العقل فقط وليست موجودة خارجية اصلا

وعلى هذا فالتحقيق ان ثبوت الشيء الى المحمول ما اشير اليه من ان وجود صفة للشيء انما تقتضي وجود ذلك الشيء في ظرف الاتصاف دون الصفة لا الى جميع ما حقق في تلك الحاشية تأمل

لا بالذات ولا بالعرض وعلى رأي من يجعل المبدأ امرا داخلا في المشتق ويجعل الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود بالذات استشكل الامر عليه في حمل الاعمى حملا خارجيا وبما قررنا من معنى واجبيته تعالى من قبيل موجوديته ومدار الامر على ان ذاته مصداق حمل الموجود والواجب عليه تعالى وحاصله ان ذاته تعالى نائب مناب حقيقة الوجود وواجبيته وموجوديته تعالى انما هو بذاته وكذا ذاته نائب مناب حقيقة الوجوب وواجبيته انما هو بذاته لا بالحقيقة كما في سائر صفاته فان ذاته باعتبار نائب مناب صفة العلم وباعتبار نائب مناب صفة الارادة وقد قرر ذلك التحقيق في كلام الاستاذ فيندفع ما توهم على قول الشارح وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا من ان الوجوب لو كان اعتباريا لكان اتصافه تعالى به معللا بعلة وينقل الكلام اليها ويلزم اما توقف الشيء على نفسه او التسلسل هذا او نحو ان نقول ويلزم كون الواجب واجبا بوجوبين وذلك باطل بالضرورة لان ضرورة نسبة الوجود الى الذات لا يتصور تعدده بالضرورة فيما قرره يتوهم ان التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار فتأمل هذا ثم انه لا منافاة بين ما ذكره في تلك الحاشية من ان المصداق لا ينحصر في ذات الموضوع وما ذكره في الحاشية التي بعدها من ان المصداق ذات الموضوع لان المراد بذات الموضوع ذات الموضوع على النحو الذي هو المبدأ او الامر المباين وغير ذلك من الاعتبارات ادخله في خصوصية الموضوع وفي جعل مصداق الحمل في حمل الاعمى ذات زيد فقط فيه نظر ظاهر لان التوقع ايضا داخل في مصداق حمل الاعمى وقد قرر ان العمى عبارة عن سلب البصر بالفعل مع وجوده بالتوقع اللهم الا ان يقال بان الامكان الاستعدادي ليس موجودا عينيا على ما هو رأيه وعند الشيخ من الصورة مقابل المادة وهي ههنا عبارة عن

والوجوب

وحققه في الحواشي

العمى

العمى

ان ظ هذا الكلام موافق لما ذهب اليه المتأخرون حيث قالوا ينعقد النسبة في القضية
وارادوا بالتصديق تصديق النسبة الايجابية وتأويل كلام من قال بان النسبة الذهنية
وارادوا بها الاذعان والتصديق على ما صرح به المحقق الشريف مطابقة للنسبة الخارجية
على وجه يوافق ما حققه الاستاد ان تجرد اراد بالنسبة الخارجية ان يكون الخارج
ظرف نفس الاتصاف على ما صرح به المحقق الشريف ومعنى كون الخارج ظرف نفس الاتصاف
ان يكون ذات الموضوع موجودا في الخارج على نحو يصح انتزاع الصفة عنه كما حققه
الاستاد واراد بكون النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية انها مطابقة
لما في القضايا الخارجية واراد بالخارج نفس الامر بالمعنى الاعم حتى يكون
تفسيرها بانها موجودة بالصدق مطلق القضايا وتعيينا للمعيار لكن بعنوان
في الخارجيات بمطابقتها للنسبة الخارجية وفي الذهنية بمطابقتها للنسبة الذهنية
اما في النسبة التي في غير هذا الذهن او هذه النسبة ويكفي في المطابقة بالتغاير
بحسب الاعتبار في الحقيقيات بمطابقتها لما في نفس الامر مطلقا وان
لم يأول كلامه بما ذكر وحمل على ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الموجودة
في الخارج كان مردودا لما مر من ان الاتصاف ليس موجودا خارجيا
تدبر فانه بحث بتفصيله من ان امكان الصفة لذاتها لا يستلزم امكان
الموصوف لذاته فان قلت ان الاتصاف النسبي بالصفة العينية اذا كان
على نحو يترتب عليه الآثار المطلوبة ملزوم لوجود الصفة وهو ملزوم لوجود
الموصوف وهو ملزوم لامكانه لكن المقدم الاول وهو الاتصاف
المذكور متحقق فيلزم تحقق التالي الاخير وهو امكان الموصوف قلت
هذا دليل آخر يمكن توجيه المتن به دون الشارح ثم اعلم ان الظاهر
ان الشارح لما جعل الدعوى عدمية مطلق الامتناع بناء على ما اختاره
المص على الامكان العام المقيد بطرف الوجود لانه لا ينافي الامتناع
المطلق فلم يكن استنادا يتحقق التالي فحمل على الامكان الخاص ولا
خفاء في ملائمة السند المذكور للمنع لان مطلق الامتناع ينافي

ملخصا بالصدق مطلق القضايا لكن

الحكم بالامكان الواقع في الدليل الذي اورده المص

الامكان

الامكان الخاص وقوله وهذا ابتناء آه اشارة الى الايراد الذي
على الدليل على عدمية الامتناع سواء كان وروده على التقرير الاول
المذكور في المتن او على التقرير الثاني حقق ان المراد من الامتناع
هو امتناع الوجود فيندفع الايراد عن التقريرين الا بسط والاخصر
هذا غاية توجيه كلام الشارح واما الاستبعاد وحمل الامكان على الامكان
العام دون الخاص اما اولا فلانه قوله فكان موصوفها اولى بان
يكون ممكنا عنه لان ملاك الاولوية انما يصح في الامكان العام دون
الخاص كما لا يخفى واما ثانيا فلان دعوى كون امكان الصفة امكانا
خاصا مستلزما لامكان الموصوف امكانا خاصا تم فان الصفات
الزائدة على مذهب الاشاعرة ممكنة لذاتها مع ان موصوفها هو الواجب
بالذات وبعد حمل الامكان على العام لا بد من حمل الامتناع على امتناع
الوجود ورد ما اورده فصار حاصل البحث ان التقرير الاول
لا يمكن حمله على ما اختاره المص من ان المراد عدمية الامتناع المطلق
فلهذا اخفى كلمة هذا في كلام الشارح بالاشارة الى الايراد على التقرير
الثاني كما اشار اليه في الحاشية الثانية حيث قال فلا يتم الا اذا قطع
او ليس في هذا التقرير ما يأبى عن الحمل على ما اختاره المص هذا اوان
تضاعيف البحث يعلم ان في كلام المص اضطرابا لان الدليل
الاول كما صرح به الشارح هناك مبني على ان الامتناع مفهوم واحد
يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمدعى عدمية
وهذا الدليل على تقريره المشتمل على حديث الامكان مبني على خلافه
لانه مبني على ان المراد من الامكان الامكان العام لا
الخاص لما مر من الوجه في الوجه الاخير من الوجهين اللذين ذكرنا
دون الوجه الاول لانه يتحقق تقرير الشارح فيجب ان يكون المراد
من الامتناع امتناع الوجود ولينا بل الامكان العام المقيد بطرف الوجود

هما

فالملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان فيعبر عن الوجه الاول وان
تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا
الوجه اخصر من الاول بل هذا دليل برأسه اللهم الا ان يتمسك في الاول
بتلك المقدمة الشارح وجنح الثاني الى انه لو كان عدميا لم يكن فرق آه
اقول لا يخفى ان الملازمة التي منعها المص غير الملازمة المذكورة في تقرير الد
وان اراد عكس بنقيض ليها فالمص منع اللازم وارادة منع الملزوم وفيه
تكلف لا يخفى وربما توهم انه منع لتفريع نقيض المقدم على نقيض التالي
وليس بشيء لان تفريع نقيض المقدم الذي هو النتيجة انما هو على مجموع الملازمة
ونقيض التالي ولا شك في ان النتيجة لازمة للمقدمتين فمنع التفريع منع
الاستلزام الملزوم للازم هذا مع انه يمكن تقرير الدليل على وجه ينطبق عليه كلام
المص من غير كلفة بان يق لو كان بين الامكان ونفيه فرق لكان الامكان
ثبوتيا والمقدم حق والتالي مثله ولا يخفى ان في هذا التقرير يكون المراد من
المنفي المنفي وهذا لا المنفي بحسب نفس الامر كما في تقرير الشارح لكن الفائدة التي
ذكرها لا تجري ههنا والمراد من نفي الامكان اما نفيه في نفسه او نفيه عن
غيره كما يشعر به التقرير الذي نقله بقوله قيل ويمكن ان يقرر آه ثم لا يخفى
ان هذا الدليل على اصطلاح التقريرات منقوض بسائر المفهومات الاعتبارية
والعدمية كالوجود والعمى انت تعلم ان الملازمة التي ادعاها آه
اقول هذا ايراد آخر على صاحب القيل بنقله كلام المص عنه حجة وايراده
ان كلام المص بعيد عنه جوابا بتوضيحه ان المص اشار الى الاستدلال
والجواب عنه وكلام المص لا يوافق تقرير الاستدلال ولا تقرير الجواب
اللذين ذكرهما صاحب القيل المص ومعروض ما بالغير منهما حكم
اقول اراد بما بالغير الوجوب والامتناع اللاحقين بقرينة ذكرهما سابقا
حيث قال وقد تؤخذ الاولان باعتبار الغير والقسمة مانعة الجمع منهما اذ
لا شك ان هذا الحكم مخصوص بالوجوب والامتناع اللاحقين ولا يتناول

ليل

بمنع قوله

الوجوب اللاحق والامتناع اللاحق اذ لا يكون التخلف عن اللاحقين
فان الوجوب بالذات يعرضه الوجوب اللاحق والممتنع بالذات يعرضه
الامتناع اللاحق لما سيجيء ان لا محيص عن الضرورة بشرط المحمول التي هي
عبارة عن الوجوب والامتناع اللاحقين حقيقة فعلته فلا يرد ان
الوجوب والامتناع اللاحقين بالغير معروضهما قد يكون واجبا بالذات
او ممتنعا بالذات الشارح على معلول شخصي هو وجود ذلك
الواجب وفي بعض النسخ وجوب ذلك الواجب اراد بتوارد العلل
ما يعم توارد الحقيقي وما في قوته ليصح على راي الحكماء القائلين
بعينية الوجود والوجوب ومن كذا وحده وهم كالمص الشارح والا
يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
فظ اقول فيه تسامح من وجهين الاول ان اللازم فيهما اجتماع
المتنافيين لا الانقلاب الثاني ان ما يستلزم امتناعه هو الانقلاب
الذاتي والاظهر ان يكون مراده من قوله ما تقدم في القسمة امتناع
الجمع والانقلاب مع انه يلزم على تقدير كون الممكن بالغير واجبا بالذات
او ممتنعا بالذات الجمع وعلى تقدير كونه ممكنا بالذات الانقلاب فقوله
ويكون بالنظر الى ذات الممكن ممكنا آه يعني ان انفكاك الامكان
مستندا الى الوجوب بالذات وان لم يكن ممكنا بالنظر الى
الواجب بالذات لكنه يمكن بالنظر الى ذات الممكن مع ان
ذلك باطل لان ما بالذات لا يمكن زواله بالنظر الى الذات
ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان زوال ذلك الغير وان لم يكن
ممكنا نظرا الى ذاته لكن لا شك انه مما يمكن نظرا الى ذات الممكن
اذ ذات الممكن ليس علة للواجب وقد تقرر ذلك في الكتب المذكورة
في كلامه رحمه الله واذا امكن زوال الغير نظرا الى ذات الممكن زوال
ما بالذات نظرا الى الذات هف ويرد على المقام شيء آخر وهو

حين م

الجواب

٨٧

والقول بانه يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحدة لا نغير هذا الكلام
اذ بناء الدليل على فرض كون ذلك الامكان مستندًا الى الذات والغير
معًا واردًا وانه يلزم منه زوال ما بالذات على تقدير زوال الغير والمورد
يقول على هذا الفرض وهو كونه مستندًا الى الذات ايضًا والغير معًا لا
يلزم زواله بزوال الغير لانه لما كان مستندًا الى الذات ايضًا يبقى
ببقائها والقول بان استناده اليهما معًا لا ينفع في دفع [...] استلزام
للمحذور الذى ادعاه المستدل للزومه منه اذ فيه والمقدم لا يقدح في
عدم استلزامه للمحذور [...] هذا دليل على حدة على ما قرره المحقق التفتازاني
وانت خبير بان هذا الايراد لا يرد على ما ذكره [...] لان مدار كلامه على
[...] للمستدل والمستدل غفل عن هذه الدقيقة فتامل وتعرف
نظرًا الى انه يكفي في اثبات الدعوى ليس المراد انه يكفي مطلقًا بل انه لا
حاجة فيه الى الاستعانة بلزوم الانقلاب وقد عرفت حال هذه الاستعانة
من انها مشتملة على المباحثة ويحتاج فيها الدفع ما اورده الشارح بقوله لانا
نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا الى التدقيق الذى ذكره
الاستاذ وحسن الزام بتقدير مقدمة هي ان استواء الوجود والعدم
بالنسبة الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا وانه [...]
بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب هذا بل لا يبعد ان يقال على تقدير
الاستعانة بلزوم الانقلاب يحتاج الى ملاحظة امتناع التوارد على
تقدير استناده الى الذات ايضًا لا يزول بزوال الغير لبقائه
ببقاء الذات فلابد من القول بانه لا يجوز استناده الى الذات
[...] والا لزم التوارد وذكره [...] ما اشرنا اليه بان يقال اذا لم
يستند الى الذات [...] فكيف يلزم زوال ما بالذات بسبب الغير
ويمكن ان يحمل قوله تطويل بلا طائل اشارة اليه كما ان التكلف اشارة

ان ز

هي ز

الى ما ذكره سابقًا ويرد على قوله مع ان الاولى هو اللائق بسياق كلامه ان
اختيار الصواب بناء على اعتقاد وروده وايراده ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح
في اي شيئه لا عتذار ذكر لو سلم اى جزء فقيل غير مسموع لان ما ذكره يدل
على انه تحقق ههنا بقرينة لفهم المراد ولا يدل على ما يندفع به الايراد الا ان
الايراد بان المنقول ليس كلام من نقل عنه بانيا غير مندفع والربط
الذي يطلبه تحصيل بدون ورود هذا الايراد بانا نقول لو سلم قيل آه
لا يقتضى انتفاء الغير شرط آه هذا منع لقوله فلا يزال للغير مدخل
في امكانه بان اللازم مما ذكره وهو ان امكانه مستند الى الذات بشرط
انتفاء الغير ان يكون ذلك الانتفاء شرطًا لاستناد الامكان
الى الذات لا ان انتفاء الغير شرط لنفس الامكان وكيف يكون
كذلك مع ان نسبة هذا الانتفاء ونقيضه الى نفس الامكان على
السواء فلا يتوقف على ذلك الانتفاء بل ولا على نقيضه ايضًا وذكر
نقيضه للاستطراد وبيان للواقع اذ يلزم مما ذكره ان ما ذكره
كما يدل على عدم مدخلية الانتفاء يدل على عدم مدخلية نقيضه وهو وجود
الغير فلا يتوقف على شيء منهما تفريع للمنع اى نمنع المقدمة الممنوعة
على السند الا انه مشتمل على امر زائد يلزم مما ذكره في السند وقوله لانا
نقول ابطال لهذا النوع المتفرع المشتمل على تلك الزيادة بوجهين
حتى يلزم اثبات المقدمة الممنوعة الوجه الاول انه لو صح ما ذكرتم من انه
ليس للغير مدخل اصلًا في علية نفس الامكان لكان الذات مطلقًا
علة تامة للامكان اى نفسه من دون مدخلية الغير مطلقًا لا في نفس
الامكان ولا في علية الذات ولا في استقلال الذات في العلية
وذلك لانه لو توقف العلية على امر لتوقف الحكم عليه ثم توقف المعلول
على العلة المتوقف عليه في الجملة لان المفروض مدخلية شيء من
الغير في علية الذات وهذا الوجه لا يتوقف على اخذ الزيادة

قوله ز

[illegible]

عدم مدخلية انتفاء الغير لا يلزم ان لا يكون ممكناً بالغير لجواز ان يكون امكانه
بالغير لاجل مدخلية الغير وجوداً فيه ثم قال ومن ههنا اى مما ذكر فى مقام السؤال
والجواب يلوح ان ما قيل فى الاعدام اى اعدام اجزاء المركب وهو ان كل واحد
علة مستقلة لعدم المركب بشرط السبق على سائر الاعدام ليس حقاً لان عدم
المركب بالحقيقة على تقدير انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات لم يتوقف
على شىء منها بخصوصها فلم يكن شىء منها علة لان العلة ما يتوقف عليه الشىء
بل الحق ان علة عدم الكل عدم احد علله لان عدم المركب انما يتوقف
عليه وهذا مبنى على ما سيحققه فى بحث العلة والكل من ان ما يتوقف عليه الشىء
بمعنى ان يمتنع وجوده بدونه لا يمكن استناده اليه بالمعلولية لان التوقف
بالمعنى المصحح للعلية لازم لها ولهذا المعنى ولا يخفى عليك ان التحقيق
الذى ذكره فى الاعدام يظهر حل ما ذكره من السند فان اللازم منه هو
عدم مدخلية خصوص وجود الغير وانتفائه لا عدم مدخلية الغير مطلقاً
اذ القدر المشترك يكون مغايراً للذات ولا بد منه بل نقول العلة
للامكان هو القدر المشترك بين مجموع الذات وانتفاء الغير وما هو
غير الذات تامل فى ههنا شىء وهو ان عدم الاجزاء بالنسبة الى عدم
المركب اذا كان علة كان علة فاعلية لانه مستقل بالعلية وغير الفاعل
لا يكون كذلك على ما سيجىء فيلزم القول بان فاعل الواحد بالعدد اى الواحد
الشخصى غير واحد بالعدد وسيجىء فى بحث العلة والكل انه باطل ولعل الشارح
اشار الى ذلك بناء على منع ان عدم المركب واحد شخصى لكن سيجىء سقوط
هذا المنع فالاولى ان يفرق بين فاعلية العدم وفاعلية الوجود
فاعلية الوجود وان لم يتصور كون فاعل الواحد بالعدد ليس واحداً
بالعدد وبناء على ان العقل يتقيض عن تجويز كون مرتبة الكل فى
التحصيل فوق مرتبة العلة لكن ربما يجوز ذلك فى فاعلية العدم على
ما اشار المحقق الشريف فى بعض تعليقاته والقرينة ان فاعلية

وان نز

ووجود الغير م

اليه م

(العدم)

العدم يرجع الى نفى فاعلية الوجود فليس ههنا علية وتأثير موجود حتى ينقبض العقل
عن ذلك بناء على ان مرتبة الكل فوق مرتبة العلة فى التحصيل فتامل
نعم تقدير ان يكون معلولاً لغيره لا يلزم الا الانقلاب اقول لا يتأتى للمصنف
ان يقول لا يلزم التوارد اذ الكلام فيه لان هذا فى مقابل قوله وان
لم يكن ممكناً ذاتياً كان اما واجباً بالذات او ممتنعاً بالذات وقد تبين
بطلانهما ومعناه انه على تقدير ان يكون الامكان معلولاً للغير لا
يلزم ان يخرج الممكن بالذات عن كونه ممكناً ذاتياً حتى يدخل فى الواجب
الذاتى او الممتنع الذاتى ويرجع الى القسمين الاولين ويلزم محذورهما
وهو الانقلاب   ويمكن اثباته اقول اى اثبات ان الذات
علة مستقلة للسلب المذكور بنفى الاحتمالات الثلثة المذكورة
فى مقام السند بانه لو كان معلولاً لغيره لكان هو بحيث فاته جائز
ان يكون ممكناً وان يكون واجباً اه اى جواز امكانه واصاله بان
امكان كونه كذلك واجباً لذاته مشتمل على التناقض لان هذا الامكان
مركب من امكانين خاصين احدهما جواز كونه واجباً بالامكان العام
وهذا الامكان مستلزم للوجوب لانه اذا كان شىء يمكن ويمتنع كونه واجباً
لذاته يجب كونه واجباً لذاته وهذا الوجوب نقيض للامكان العام الاخر فيلزم
فان قلت كل ما يمكن ان يكون واجباً لذاته فى نفس الامر وجب ان يكون
واجباً لذاته لا ان كل ما يمكن ان يكون واجباً لذاته نظراً الى ذاته
وجب ان يكون واجباً لذاته لان هذا الامكان يرجع الى عدم اباء
الذات عنه قلت كل ذات غير ذاته تعالى يابى عن كونه واجباً لذاته هذا
ثم ان ههنا بحثاً الاول انا لا نسلم انه اذا لم يكن الذات علة للامكان
يكون انتفاؤها بنقيضه نظراً الى ذاته حتى يلزم على تقدير كون الامكان
معلولاً لغير الواجب ان يكون تلك الذات يكون انتفاؤها

اى امكانا فاشا نز

امكان كونه كونه واجبا لذاته والامكان مستلزم اى كذا

عدم نز

عن الاتصاف بنقيض تلك الصفة مع انها اى الذات المأخوذة بتلك الصفة
ليست علة للصفة المأخوذة معها انتهى انا ما سلمنا ان كل ذات لم تكن علة
لصفة امكن اتصافه بنقيضه نظرا الى ذاته لكن لا نم انه يجوز اتصافه بملزوم
نقيضه نظرا الى الذات فلعل الذات يابى عن الاتصاف بخصوص الوجوب
او الامتناع ولا يابى عن الاتصاف بسلب الامكان المستلزم لكل منهما
ولا يخفى ما فى التجشم من التعسف والعناد والحق ان الدعوى اظهر من
امثال هذه المذكورات وايضا يكون على تقدير عدم تاثير الغير
فيه واجبا لذاته اقول حاصله انه لما كان امكانه بتاثير الغير فيه فعلى تقدير
عدم تاثير الغير فيه يكون اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته فعدم تاثير الغير
فيه يكون علة لكونه واجبا لذاته لكن لا يمكن كون مفهوم من المفهومات
علة لكون الشئ واجبا لذاته وان كان هذا المفهوم مستحيلا وفيه نظر
اذ على تقدير عدم تاثير الغير لم لا يجوز ان يكون ممكنا ذاتيا ويكون امكانه
مستندا الى الذات بناء على انه كان مستندا الى الذات
بشرط انتفاء الغير لزوال الغير على تقدير وجوده فاذا انتفى الغير استند
الى الذات ولم يزل والجواب ان للغير مدخلا على اى حال اما
وجودا او عدما فعلى تقدير عدم تاثير الغير فيه اصلا لا وجودا ولا عدما
يلزم زوال الامكان بالكلية نعم يمكن ان يقال عدم تاثير الغير فيه يجوز
ان يكون محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا اخر وهو هاهنا الامكان
مع زوال علته مطلقا ولو سلم زوال الامكان فصيرورته واجبا
لذاته او ممتنعا لذاته غير مسلم اذ عدم تاثير الغير لما كان محالا جاز
ان يستلزم خلو المفهوم عن الثلث وامتناع خلو كل مفهوم عن الثلث
نظرا الى ذاته انما يثبت بعد اثبات كون الامكان مقتضى الذات
ولا يقتضيه الغير اذ لو فرض ان الثلث مقتضى الغير او الامكان
مقتضى الغير والاخران مقتضى الذات فاذا لم يقتض الذات شيئا

انتفاء زوال الغير

ومدخلية

من الوجوب والامتناع وكان امكانه بسبب الغير فبالنظر الى ذات الممكن جاز
خلوه عن الثلث والمعنى ان ذات الممكن لا يابى عنه وان كان الخلو عنها
محالا نظرا الى ذوات تلك المفهومات وذلك لما ذكرنا ان هذه الذات لا يقتضى
على ما فرضنا شيئا من الثلث وقد مر فى الدليل الاول الذى ذكره ره
ما يدل على ان كل امر لا يقتضى شيئا يجوز خلوه عنه نظرا الى ذاته ولو سلم فلا نم
مما ذكر ان يكون الوجوب مثلا لازما لعدم تاثير الغير فيه ولا يلزم من
كون الشئ لازما لامر ان يكون هذا الامر علة لذلك وانت خبير بان ايراد
هذه الوجوه من الايراد وان كان بعضها بعيدا عن الطباع السليمة
لاذهان الوقادة وتدقيق للانظار النقادة وتوجه اخر عدم تاثير
الغير فيه وان كان مستحيلا فى نفسه لكنه ممكن نظرا الى ذات الممكن
وعلى تقدير عدم تاثير الغير لزم الانقلاب فيلزم امكان الانقلاب
نظرا الى ذات الممكن لكن الانقلاب ممتنع لذاته وفيه نظر لان
الانقلاب من الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى مثلا انما يكون
ممتنعا لذاته اى نظرا الى ذات الممكن ان لو كانت ذات الممكن *
مقتضيا تاما لهذا الامكان ولم يثبت بعد بل هو محل الكلام الا فيه
فان الممكن المأخوذ مع وجود العلة اه اقول فيه بحث لانه
اذا كان الممكن المأخوذ مع وجود العلة واجبا فموصوف الوجوب الغيرى
هو الذات مع وجود العلة اذا كان القيد داخلا وعلى التقدير
يختلف موصوف الامكان الذاتى والوجوب الغيرى ولهذا قيل فى
الفرق بين المشروطتين ان فى المشروطة بشرط الوصف يكون
موصوف النفى بالقياس الى مجموع الذات مع الوصف والجواب
ان الواجب بالغير ما كان موجودا وظاهر ان مجموع الذات
مع وجود العلة او مع النسبة ليست موجودة عينا بل التحقيق ان
موصوف الوجوب هو الذات من حيث هى ووجود العلة شرط له

لذلك

او الذات مع الاضافة اذا اريد القيد داخلا

بوصف الضرورة   والشارح اهمل اتبعه آه اقول يحمل الشارح معنى النفى بين الوجوب
الذى هو عبارة عن ضرورة الوجود بالاقتضاء للوجود كما هو المشهور فانهم
فسروا الوجوب الذاتى باقتضاء الذات والوجوب الغيرى باقتضاء الغير
وفسروا الامتناع الذى هو عبارة عن ضرورة العدم بالاقتضاء للعدم وفسروا
الامكان الذى عبارة عن سلب الضرورة بسلب الاقتضاء الذات للوجود
والعدم ثم قاس الشارح الامكان الغيرى على الوجوب والامتناع الغيرى قياس
المقابل بالمقابل لا قياس المثل على المثل حتى يكون القيد المعتبر فى الوجوب
والامتناع الغيرى ايجابا وهو العلية والاقتضاء معتبرا فى الامكان
الغيرى ايضا كما زعمه ره فتفسير الشارح الامكان الغيرى بعدم اقتضاء الغير الوجود
والعدم والحاصل ان تفسير الامكان بسلب الضرورة وتفسير الضرورة
بالاقتضاء كلاهما شايع متعارف بينهم وقد عرفت [illegible] ويلزم منهما ان
يكون معنى الامكان مطلقا سلب الاقتضاء المذكور ويكون ذاتيته باعتبار ان
الذات لا تقتضيهما كما اعترف ويكون غيريته باعتبار ان الغير لا تقتضيهما
ويؤيد ما قرره الشارح ان المحقق الشريف صرح فى حاشية المطالع بان تمايز
الاعدام وانقسامها انما هو باعتبار تمايز الملكات وانقسامها فانقسام
الامكان الى الذاتى والغيرى ينبغى ان يكون باعتبار انقسام الضرورة
التى هى عبارة عن الوجوب والامتناع الى الذاتى والغيرى فينبغى
ان يكون الامكان بالغير عبارة عن سلب الوجوب والامتناع الغيرى
فيرجع الى ما ذكره الشارح هذا والتحقيق ان الامكان مطلقا عبارة
عن سلب الضرورة والضرورة التى هى متعلقة السلب لا يخ اما ان توجد مطلقا
غير مخصصة بالذاتية ثم لا يتحقق الامكان اصلا لا ذاتيا ولا غيريا
حتى يتحقق الامكان الذاتى اتفاقا والاستبادرة احد الطرفين
هكذا وهذا الحكم بانه يصير الممكن ممتنع الطرفين لان الشئ ما لم يجب
لم يقع وجودا كان او عدما ولكن خلافه كما عرفت بل الحق ان

تخصص

تخصص الضرورة المذكورة بالذاتية ويكون ذاتية وغيريته
باعتبار اقتضاء الذات او الغير سلب تلك الضرورة وح تظهر
الفرق بين الذاتى والغيرى فى الامكان بان الاول متحقق والثانى غير
متحقق كما وجه فسر الامكان بالتفسير المشهور الذى هو عبارة عن سلب الضرورة مقابلا
للوجوب والامتناع ولا يخفى على الفطن ان مراد القوم من الامكان الغيرى
هذا المعنى الا ان رعاية الموافقة والمناسبة مع الوجوب والامتناع
الغيرى على ما ذكرنا وقررنا لم يفعلوا الا انهم لما فسروا الامكان مطلقا بسلب
الضرورة الذاتية وجعلوا ذاتيته باعتبار اقتضاء الذات هذا السلب
لزمهم ان يجعلوا غيريته باعتبار اقتضاء الغير لهذا السلب فان قيل لا
شك ان للوجوب الغيرى مثلا نقيضا ونقيض الوجوب هو الامكان
ولا شك فى ان نقيضه هو سلب الوجوب بالغير فيلزم ان يكون ذلك
الامكان سلب الوجوب الغيرى ولا شك فى انه ليس امكانا بالذات
فلابد ان يكون امكانا بالغير قلت الكلام فى اصطلاح المتكلمين ومنهم
المص فى الامكان الغيرى الذى نفوه ولا يقول احد بانه لم
يتحقق الامكان الذى هو سلب الوجوب الغيرى   فيه بحث
لانه قد صرح آه بهذه الحاشية ينبغى ان يكتب على قول المص فيما بعد و
يلحقه وجوب آخر لا يخ عنه قضية فعلية واما ما ذكر ههنا فلا كلام فى
اختصاصه بالامكان هذا وقد عرفت وجه تخصيصها بالغير بانه
حيث حكم باستلزامه للامكان واما تخصيصها بالغير بانه فى مطلقا
فخطاء لانه مخالف لتصريح المص ههنا فلو قال وان كان صواب الكلام
الظهر   الشارح فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هى
وبين الوجود والعدم فيه مسامحة اذ الامكان نسبة بين الماهية
والوجود ايجابا وسلبا لا انه نسبة بين الماهية والوجود والعدم
اذ الامكان اخص من كيفية امكانين عامين موجبا وسالبا لا

بلغ قبالة

بان معروض الوجوب هو الماهية المقيدة بالوجود على ان يكون التقييد داخلا
سواء كان العقيد ايضا داخلا او خارجا ليس هو المراد على ما عرفت كيف
والماهية الماخوذة من حيث كذلك كانت اعتبارية فكيف تتصف بالوجود
الخارجي وقس عليه الامتناع بل المراد ان الوجوب كالامكان عارض للماهية
من حيث هي هي كان معروض الوجوب هو معروض الامكان بذاته الا
ان عروض الوجوب مشروط بوجود العلة او وجوده دون عروض الامكان
فانه غير مشروط بامر المقر وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اراد بالعروض
الحلول مطلقا سواء كان حلول الاعراض في الموضوعات او حلول الصور
في المواد واراد بالامكان الاول الامكان العام ليتناول اللزوم
كالحرارة للنار من غير كلفة هذا ظاهر عبارة المقر ولا يرد عليه شيء اصلا
واما ما ذكره الشارح ففيه مناقشات اما اولا فلانه وقع في بعض النسخ بعد قوله
والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر قوله سواء كان حالا فيه كحلول
الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها او لا وهو لا يلايم قوله
ولو كان واجب الوجود في ذاته لما امكن حلوله في غيره واما ثانيا فلان
الواجب غير لازمة مما ذكره من الاستدلال وغير لازم من عبارة المقر
اصلا بل اللازم منه ليس الا مجرد الاستلزام كما لا يخفى واما ثالثا فلانه
يرد على المقر على هذا المعنى ايضا بالوجوب نعم اذ لا شك ان الواجب
نعم شانه محمول على المفهومات العامة والقضية الصادقة فيرد عليه لان عكس
النقيضة الموجبة الصادقة صادقة قطعا بناء على ان الحمل الايجابي في
عبارة عن الاتحاد في الوجود واتحاد شيء مع شيء في الوجود يقتضي
اتحاد الآخر معه فيه وكذا المحل الاخير والمركب منهما لو ذكر
المحل آه يعني ان ما فرض انه محل آخر يجب ان يقع في كل الموجودات
لعله يمكن له ان يكون حالا في محل آخر ثم نقطع التسلسل لا بد ان
ينتهي الى المحل لا يكون له محل بالفعل واما انتهاؤه الى محل لا يمكن حلوله

تنكر ؤ

في محل آخر فيعز ثابت الى المقر واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا
طلب العلة ذكر الوجود بناء على ان الاحتياج الى العلة انما هو للوجود والعدم
واما الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كونها موجودة او معدومة فالظاهر
انها لا تحتاج الى العلة وسيجيء هذا الكلام في الحاشية واما تخصيص الوجود
فلان تخصيص نحو الاحتياج الى العلة في جانب العدم هذا ويمكن ان يقال
الغرض من اثبات الاحتياج الى العلة اثبات الاحتياج في زمان البقاء
في الوجود حتى يلزم الاحتياج الى الصانع دائما على ما سيجيء ويمكن ايضا ان
يوجه التخصيص بان علية العدم ليس حقيقة اذ ليس لعدم العلة تاثير في
الوجود فتامل هذا والظاهر من عبارة الشارح ان المذهب الرابع ان
علة الافتقار هي الامكان والحدوث شرط ويتحقق بينهما احتمال
آخر وهو ان يكون العلة هي الحدوث بشرط الامكان والمراد بالعلة
هي القابلية ثم الدليل الذي ذكره مبني على ان حقيقة الامكان هي
التساوي لا عدم الاقتضاء للوجود والعدم لكن الحاصل من التقسيم
هو الثاني والاول اثبت بالدليل اي دليل نفي الاولوية الذاتية
ثم كون الاوسط ملزوما للاكبر تمام شرطه احد والآخر ان يكون
الشكل الاول ضرورية دائما ولم يقل به احد وكلية الكبرى لا تنافي
على هذا كما لا يخفى ولعل مراده بلزوم الاكبر للاوسط شموله لجميع
افراد الاوسط ولو بالامكان والكلام بعد لا يخلو عن خدشة
لعدم تناوله الكبرى الى ان الاولى ان يقال في بيانه هذا الخصوص
مما نحن فيه والمدعى فيما نحن فيه موجبة ضرورية الى الآن
تقرير كلامه انه ايراد على دفع الاحتمال الثاني بانه لو اشترط في
الاستدلال احد المعلولين على الآخر العلم بعدد وجهان علة
واحدة اي العلم بتحقق العلة كان استدلالا بالعلة على المعلول
لا باحد المعلولين على الآخر فتامل وحاصل ان الاستدلال

وعليته بل تاثيره وعليته عبارة عن عدم التاثير م م

لا بشرط الحدوث ؤ

كبرى ؤ

الاولى ؤ

على ما نقتضي سوق م

والجواب عنه انه على تقدير تسليم انه يلزم من الاشتراط المذكور وساطة العلم بتحقق
العلة لم يلزم عدم تحقق هذا النوع من الاستدلال بيان ذلك ان الاستدلال
من احد المعلولين على الآخر بان يثبت الاوسط الذي هو معلول العلة للاصغر
ويثبت الاكبر الذي هو معلول آخر له حتى يلزم ثبوت الاكبر للاصغر والتلازم
تما ذكر ان يكون الكبرى فيما نحن فيه نظرية يحتاج الى برهان لمي من العلة على
المعلول وذلك لا يقدح في كون اصل الاستدلال استدلالا من احد
المعلولين على الآخر هذا ولكن في توجيه عبارة الشارح وتطبيقه عليه او على جواب
آخر تعسف ظاهر وتقرير آخر له ان يكون هذا ابطالا آخر للاحتمال الثاني
وحاصله ان يكون هذا الاستدلال استدلالا من احد المعلولين على
الآخر كيف وهذا النوع من الاستدلال ليس استدلالا مستقلا
بل يرجع الى الاستدلال بالعلة على المعلول وتقرير الجواب انه لا يمكن القول بنفي
هذا الاستدلال كيف وهم صرحوا بان لزوم بعض المعلولات لعللها
بين ولزوم بعض لها خفي لا يمكن اكتسابه الا من البعض الاول فالاستدلال
باحد المعلولين على الآخر متحقق ومصرح به في كلامهم فلا يمكن نفيه بالكلية
ثم ما نحن فيه ليس من هذا القبيل كما قررنا في الجواب الحق عنه فان قلت ما
ذكرت كما يبطل هذا الجواب يبطل الجواب الحق ايضا قلت لا لان العلم
بصدوره عن علة واحدة غير العلم بتحقق العلة وجعلها وسطا في
التصديق تأمل لكن على هذا التقرير للسؤال يتوجه انه ينبغي ان يكون
موضعه بعد تمام الجواب الحق والامر فيه هين وبما قررنا ظهر ان ما
ذكره الاستاد من تبديل اللزوم بالاستلزام غير صواب اما اولا
فلان كلام الشارح ليس في الاستدلال باحد المعلولين على الآخر
لجعل العلة واسطة بل جعل العلة [illegible] امر وغرضه ايراد
استدلال من كلامهم يكون من هذا القبيل حتى لا يلزم بطلان هذا
النوع واما ثانيا فلانه على تقدير تسليم ان كلام الشارح في بيان الاستدلال

نحن ورا

انه لا يمكن حصر

بعضها ز

باحد ز

ان احد المعلولين على الآخر بجعل العلة واسطة فكما انه لا بد ههنا من كون
احد المعلولين مستلزما للعلة وهو الذي جعل اصغر كذلك وجب كون الآخر
لازما لها وهو الذي جعل اكبر بل الثاني اظهر لان اشتراط اللزوم
لاجل ان النتيجة ضرورية ولزوم الكبرى دخيل فيه دون الصغرى او
ما وقع في اكثر النسخ لان الاستدلال بالمعلول على العلة فلا يخفى ما فيه
المرجحة والنسخة الاخرى لان الاستدلال باحد المعلولين على
الآخر بواسطة العلة وهذه اصح وقوله من غير حاجة الى العلم بتحقق العلة
ليس على ما ينبغي بل ينبغي ان يقول لينقدح الاستدلال بذلك البعض
على العلة المعينة الخ ولما استلزم العلم بالامكان وحده
العلم بالافتقار اي لا يستلزم العلم بالحدوث العلم بالافتقار اصلا
لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا الخ والحكم بان احدهما المتساوي بين
لا يرجح الخ لا يخفى ان اللازم منه دعوى البداهة في استلزام التساوي
الذي هو حقيقة الامكان للاحتياج وليس الكلام فيه انما الكلام في
علية له ولو ادعى البداهة في تحقق الترتب الذي هو معنى العلية بين
التساوي والافتقار فمع عدم دلالة العبارة عليه وعدم مساعدة
قوله ولذلك تراها الخ يكون دعوى البداهة في اصل المدعى وليس
اثباتا للدعوى ثم لا يخفى ان تنفر البهائم عن صوت كحتمل احتمالا ظاهرا
انه من جهة انه لم يكن هناك صوت فوجد وهو معنى الحدوث وما ذكر
الاستاد في الحاشية من توجيه التأييد بحصول البهائم ليس بصحيح كيف
والبهائم لم يقدر واعلى تأليف قياس اشترط فيه كلية الكبرى
بل الظاهر ان هذا العلم انما يحصل لها بطريق الحدس كما في
تنبهها عند استماع الاسامي لها فانها ليست عالمة باوضاع
تلك الاسامي لها بل لما عطف لها عقيب هذا الصوت

المدعى ز

تنبهها ز

فهذا الدليل ينفي جميع المذاهب الثلاثة كما صرح به الشارح الاصفهاني ولا يرد عليه ما اورده
المحشي الحلي وتلقى السيد بالقبول وظ كلام الشارح الجديد يشير   الشارح اب
اربع على التقدير الاول آه اقول هذا ابتناء على اعتبار الترتيب بين ذوات تلك
العلل ولو اعتبر وصف العلية بان صورة الشرطية والعينية يصير المراتب خمس وفي
صورة الجزئية يصير ستا كما يظهر بالتامل   الثالث ان يقول نرفض اولا
لما تقرر ان علة الافتقار ينحصر في الامكان والحدوث واذا لم يكن العلة
امكانا ثبت انه حدوث ونقول ايضا لعل هذا معارضة بالنسبة الى دليل
ان الامكان للافتقار وايضا اراد بالمعارضة المعارضة التقديرية
ومثل هذا وقع في كلام المص في شرح الاشارات   اما لو ارادوا
ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا اقول فيه بحث لانه يستحيل الى الشارح
ان من يقول بان علة الحاجة هي الحدوث قال بان الممكن عند البقاء لا
يحتاج الى المؤثر لعدم علة الحاجة وهي الحدوث ولو كان المراد من الحدوث
هذا المعنى فلا يخفى انه متحقق حين البقاء فهذا التوجيه لا يصلح توجيها
لكلامهم هذا لكن كلام الشيخ في الاشارات يؤيد ما ذكره ره فتح به
الشارح في شرحه حيث قال ثم ذكر ان علة التعلق ايضا لو كان كون
الشيء مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة
حاصلة للشيء المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة
بحالة حدوثه فقط فحينئذ يكون بعد ذلك مستغنيا عنه فاعلم هذا الكلام
المص ره في شرحه ولا يخفى ان المسبوقية بالعدم انما يكون حال البقاء
اذا اخذت على وجه اخذه ره فتامل وقوله لكان حادثا ينبغي ان
يقول بدله لكان وجوده مسبوقا بالعدم كما وقع في عبارة المحقق الشريف
وفي قوله لان هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود مسامحة بل ينبغي ان يقول
من الآن ولان المستدل بنى كلامه عليه ولم يجزم بتاخره عن الوجود الا

الان

الان ق هذا ابتناء على ما اشار اليه في الحاشية السابقة من ان الحدوث
كيفية النسبة الفعلية فيتاخر عن ثبوت الوجود للمهية حتى تتاخر كيفية النسبة
عن النسبة فكانه فيه ايماء الى انه لم يجزم الى التنزل المذكور بل يبقى
فيه الجزم بتاخر الحدوث عن الوجود في لفظ الوجود واقع موقعه
فيستند فهذا التوهم راسا لان مثل هذا ذائع شائع عندهم كالكائنات
بالقوة اذ لا يتوهم احد انه احد اصطلاح في الكائنات غير المشهور اقول
يرد عليه انه ان اريد بالقوة مقابل الفعل فيلزم عدم الافتقار حين
الحدوث ولم يقل به احد لانهم اتفقوا على تحقق الاحتياج حين الحدوث
وانما اختلفوا في تحقق الافتقار حين البقاء وان اريد بالقوة
الامكان الذاتي فيلزم تحققه حين البقاء وقد عرفت انهم لم يجوزوا ذلك
به   الشرح حتى يجوز ان يوجد حكم بذلك الرجحان من غير
احتياج الى الغير آه اقول ولكم هيهنا مطلبان احدهما ان الذات
لا يكون منشا للاولوية والمراد انها لم يكن كافية فيها واثباتها في
ذلك الاولوية لا يكفي في وقوع احد الطرفين والمراد بالرجحان الرجحان
بحسب نفس الامر لا الرجحان بالنظر الى الذات فقط اذ مجرد هذا
الرجحان لا يكفي في وقوع احد الطرفين بديهة فظهر انه لا يجوز ان
يجتمع الرجحانان فيندفع ما يقال ان رجحان الطرف المرجوح رجحانا واقعيا
يزول رجحان الطرف الراجح فيجوز زوال ما بالذات اي بالنظر الى
الذات بمعنى ان الذات لا يابى عن زواله لان المقتضي
لا بد ان يابى عن زوال المقتضى اذا كان تاما كما هو المفروض
ثم ان السيد السند اخذ الاولوية لذاته بوجه آخر وهو انه
اذا كان للواجب موجودية لانه واجب فيجوز ان يكون الذات علة
للوجوب والوجوب علة للوجود ولا ان يكون الذات علة للوجود

بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية بحسب النظر وان كان حكما بادنى عناية اذ يمكن ان يقال الذات لما كانت كافية لوقوع الاولوية والا ولولم كافية لوقوع الطرف الراجح سواء كانت الكفاية باعتبار كونها علة لها او مستصحبة لها فح نقول ان امتنع الطرف المرجوح نظرا الى الذات لزم خلاف الفرض وان جاز نظرا اليها لزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عنه وتخلف ما يكفي الشيء في وقوعه عن ذلك الشيء مثل تخلف المقتضى عن المقتضي بل تخلف المقتضى عن المقتضي انما يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى وقس عليه سائر الدلائل فتامل وقد يق يمكن اثبات الواجب من غير الاستعانة بنفي الاولوية الناشئة عن الذات بان يق لا شك اما ان يتحقق فيما بين الموجودات موجود هو عين الوجود القائم بالنفس او لا فعلى الاول يلزم ثبوت الواجب تم لان هذا الموجود يكون بحيث اذا التفت اليه من غير النظر الى غيره يكون موجودا ولا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه وعلى الثاني فنقول مفهوم الوجود بالنسبة اليه عارض وكل مفهوم يكون عرضيا لمفهوم لابد ان يكون عروضه معللا بعلة ومجعولا بجعل جاعل وان كان ذاتيا له اذ من خواص الذاتيات انها لا يعلل حتى انهم عرفوا الذاتي بهذا او الوصفي بخلافه وسيجيء في بحث الماهية في كلام الاستاد وما يحققه اما اثبات كون وجود الواجب على ذاته مبني عليه على ما ستعرف والعلة اما الذات او غيرها لا سبيل الى الاول لان مفيد الوجود لابد ان يكون متقدما بالوجود وعلى ما صرحوا به في اثبات عينية وجود الواجب فتعين ان يكون غير الذات وننقل الكلام اليه اما انه عين الوجود القائم بالنفس او غيره فيدور او يتسلسل او ينتهي الى الوجود

القائم بالنفس والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المط وبهذا الدليل يلزم وجود الواجب تم مع كونه حقيقة عين الوجود القائم بذاته وهذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات اه يمكن اجابته بانه لما فرض ان الذات كافية في ذلك الرجحان كانت مستلزمة وموجبة له والا لجاز تخلفه عنه فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او لسبب فللعدم هذا السبب دخل في وقوع ذلك الرجحان فلم تكن الذات كافية فيه وايضا عدم وقوعه ح ليس لانه لا يصلح للوقوع وهو ظ فاما لعدم المقتضى او لوجود المانع والمقتضى ههنا هو الذات من حيث انه مقتضى ولا يتصور ههنا مانع يكون لعدمه دخل في ذلك الوقوع والا لم يكن الذات كافية فعدم الوقوع مح والوقوع واجب فظهر ان المقتضى الكافي في وقوع الشيء لا يجوز ان يقتضيه على سبيل الاولوية بل اقتضاؤه له انما هو على سبيل الوجوب تامل وهذا الكلام مبني على ان المراد من كفاية الذات ان لا يتوقف على شيء اخر اصلا ولو كان ناشيا مستندا اليها والا توجه ما يجيء انه يجوز استناد عدم السبب الى الذات ايضا فلم يحتج الذات الى شيء خارج غير مستند اليه ويمكن دفعه بما سيجيء ايضا فانتظره فهو بعينه نقيض مرجوحية الطرف المقابل لما تقرر ان المتضايفين معلولا علة واحدة فقد يرتبط كل منهما بالاخر بسببها وههنا نظر وهو ان ما ذكره الاستاد على وجه التقرير دفعها ايضا بان يق اقتضاء الذات مرجوحية الطرف المقابل انما هو على سبيل الاولوية فالمرجوحية وان استلزم الامتناع لكن الذات لا يستلزم المرجوحية نعم الذات المأخوذ بشرط المرجوحية يستلزم الامتناع لكن هذا الامتناع غيري لا ينافي الامكان الذاتي كما لا يخفى ويمكن دفعه بمثل ما دفعناه ايراده عن دليل الشراما





يكون الذات مستلزمة لوقوع الراجح لان الذات مستلزمة لهذا العدم لما قررنا سابقا
ان الكافي في وقوع شيء مستلزم له والمستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء
ومع انه لا يخلو اما ان يتوقف على امر غير مستند الى الذات فثبت المط
هو الاحتياج الى الذات والامور المستندة اليها او لا يتوقف الا على
الامور المستندة الى الذات ونقول ان الذات مع جميع تلك الامور لا بد ان
يكون كافية وان استند الى حاجة عن الامور المستندة الى الذات
هف واذا كانت الذات مع تلك الامور كافية في هذا العدم يكون
مستلزما له ويكون مبدءا لاستحالة انفكاك ايجاب الراجح عن الذات
فيكون دخلا في الوجوب الذاتي كما ترى كلام السيد ورد على
قوله فلا يكون ذلك الرجحان انه فيه نظر اما اولا فلان الكلام في هذا
المطلب بعد فرض ان الذات كافية في الاولوية والنزاع انما هو
في ان الاولوية هل هي كافية في وقوع الطرف الراجح او لا فلا
يتوقف الاولوية على هذا الفرض على عدم السبب المذكور وعدم احتياج
السبب المذكور للاولوية لا يدل على علية عدمه له وهو ظ واذا لم
يتوقف الاولوية على عدم سبب المرجوح مع توقف الطرف الراجح عليه
يلزم عدم كفاية الاولوية في وقوع الطرف الراجح واما ثانيا فلان
العلة الكافية قد يطلق ويراد بها ما لا يتوقف المعلول على امر خارج
عنها سواء كان التوقف بلا واسطة او بواسطة وقد مر نظير
ذلك في بحث الوجوب فعلى تقدير تسليم ان الرجحان ايضا موقوف على
ذلك العدم وكان ذلك العدم علة بعيدة له يلزم عدم كفايته في
وقوع الراجح واذا ثبت عدم الكفاية يلزم الاحتياج الى امر خارج
في الجملة ولو بالواسطة فيحتاج الى مؤثر موجود ويمكن اثبات الواجب
فتأمل فيه   اقول الممكن انه يمكن الجواب بتغيير الدليل في الشق الثاني

الثاني

الثاني بان يقال وان لم يكن فرضنا عدم وقوعه فتلك الاولوية فان
كان عدم الوقوع بلا سبب لزم ترجيح المرجوح بلا سبب هف وان
كان مع سبب فعدم هذا السبب مما يحتاج اليه الطرف الراجح فلم يكن
الرجحان كافيا وعلى ما قررنا لا يتوجه السؤال الذي اورده بقوله
انه على تقدير وقوع الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان انه لان الكلام
بعد فرض وقوع الرجحان واما السؤال الذي اورده بقوله لقائل
ان يقول انه متوجه ويندفع بالجواب الذي قررناه   وانقض
لا يجري في المعلولات الآنية انه هذا اوقع في بعض النسخ وتوجيهه ان الممكن
الآني لما امتنع وجوده في انين فاذا فرض وجوده في آن وعدمه
في آن آخر فيقول الخصم عدمه في ذلك الآن لانه يمتنع وجوده فيه
فلا يكون وجوده في آن وعدمه في آخر ترجيحا بلا مرجح وانما يلزم
ذلك لو جاز وجوده في الآن الآخر ويمكن ان يقال عدمه في آن
بعد وجوده في آن وان كان ممتنعا فلا يطلب الترجيح لكن يطلب
ترجيح كون هذا الآن ظرفا لوجوده والآن الآخر لم يصر ظرفا
لوجوده مع تساوي نسبة الآنين الى ذاته فان قلت لعل الذات
يقتضي اولوية وجوده في هذا الآن دون غيره قلت فلخصوص الآن
ح مدخل فيه فلا يكفي الاولوية لكن هذا التقرير لا يلائم تقرير الشارح
ويمكن ان يقال المقصود بالذات من نفي الاولوية او نفي كفايتها
امكان اثبات الصانع فاذا ثبت ان بعض الممكنات لا يمكن
وجودها بدون امر مغاير لذاتها ثبت المط فان قلت لعل
الموجود الاول هو الامر الآني وينتهي سلسلة الموجودات
الممكنة اليه وهو يوجد وقد عرفت جوازه قلت الامر الآني
لا يمكن ان يوجد بمحض الاولوية والا لكانت الاولوية كافية
في وجوده فيكون مستلزمة لوجوده وقد كان المفروض

انطاف م

زوال الوجود عنها ويمكن بيان المطلب بوجه اخر وهو ان الرجحان الذى يقتضيه
الراجح لا بد وان يكون بحسب نفس الامر اذ لا يمكن تحقق الشىء بدون ان
يكون وقوعه راجحا على عدم وقوعه فى نفس الامر فلو كان كافيا فى وقوعه
الطرف الراجح لا يجوز تخلف ذلك الطرف عنه فكان وجوبا لا رجحانا و
الا لزم وقوع الطرف الاخر فلزم اجتماع الرجحانين بحسب نفس الامر وقد
عرفت استحالته واما ان الذات لعلها تقتضى ذلك الرجحان على
سبيل الاولوية دون الوجوب فلم يلزم ان يكون الذات داخلة
فى الوجوب بالذات وان يكون الرجحان وجوبا فقد عرفت جوابه
قلت له ان يقول اذ هو بتم ذلك الى قوله بواسطة تلك المقدمة التى
لولاها آه فيه نظر اذ لا يمكن ان يتم هذا على تقدير التساوى لما تقرر
ان الامكان بمعنى التساوى علة للافتقار الى المؤثر كما ظهر على من
نظر الى الدليل الذى قرر واما على تقدير الاولوية فيمكن ان يتم لعله
لا يفتقر الى مؤثر كيف لا والحال ان التساوى الذى هو علة الافتقار
الى المؤثر لم يتحقق ههنا فكذا معلوله اذ قد تقرر ان ليس له علة وراء
التساوى والحاصل ان قولنا المحتاج الى الغير فى الوجود محتاج الى مؤثر
موجود ينحل الى قولنا كل محتاج الى الغير لا بد له من مؤثر والى ان
هذا المؤثر لا بد ان يكون موجودا والثانى لازم من فرض كون المحتاج
وجودا والاول لازم من التساوى الذى فرض انه علته وغير لازم
من مجرد كونه محتاجا الى الغير فافترقا واما قوله ولهذا حكموا آه ففيه ان
هذه التفريع بعد نفى الاولوية ثم لا حاجة الى ذلك اى الى
التزام ان وجود الممكن المفروض معلول للعدم ولا يحتاج الى وجود
آخر حتى يلزم ان يكون ذلك العدم فاعلا له مؤثرا فيه وهذا مع
انه خلاف ما سيجئ من ان اثر العدم لا يكون الا عدما مخالف لما
نقله الشارح بالقبول ههنا حيث قال انما المستحيل ان يكون

لما سبق م

الوجود اثر العدم ولا الى قوله ولا استحالة فى ان يكون العدم اثرا للوجود
بيان لما استحاله ثم لما لم يكن فى قوله بل يكفى ان يتم دخل شىء من مقدمات
المستدل اشار الى تفصيل المنع فى قوله والتحقيق آه والحاصل ان
عدم العدم انما يكون وجودا اذا كان العدم الثانى غير وارد
على عدم اخر واذا كان علة العدم انتفاء انتفاء المانع وهو ظاهر
انه عدم وارد على عدم ومستلزم للوجود فعلى تقدير ان يكون عدم
علة العدم علة الوجود يكون العلة انتفاء انتفاء المانع وهو اما
نفس انتفاء المانع او ملزومه فلا وجود ههنا حتى يتصور ان يستند
اليه وجود الممكن المفروض لانه لا يمكن كفاية عدم المانع فى وجوده
ضرورة انه لا بد له من مؤثر موجود كما تقرر من ان كل محتاج الى الغير
فى الوجود لا بد له من مؤثر موجود ولانا نقول هذا دليل آخر لا
يحتاج فيه الى الاستعانة بكون عدم العدم وجودا او كون عدم
العلة علة لعدم المعلول ثم اورد على نفسه ان هذا اى هذا
الجواب الذى ذكره رده مبنى على القول بجواز كون العدم اثرا للوجود
كما كان جواب الشارح مبنيا عليه ولا يخفى عليك انه يمكن اجراؤه
فى المقدمة الاخرى وهى امتناع كون الوجود اثر العدم لان
علة الوجود على هذا الفرض منحصرة فى انتفاء انتفاء المانع
فيكون فاعلا مؤثرا لان غير الفاعل لا يكون تاما فيلزم جواز تأثير
العدم فى الوجود ولا يخفى جريان الجواب الثانى الذى ذكره
ههنا فيه والقول بان وجود المانع مقارن لعدم العلة وليس
علة مبنى اما على ان العلة حقيقة هى عدم مجموع علة الوجود حتى يكون
انتفاء انتفاء المانع ايضا ليس علة حقيقة بل العلة تحقق
فى ضمنه مقارن له او ان العلة حقيقة ههنا انتفاء انتفاء المانع لكنه غير

فتأمل

عدم م

لما مر

عدم

فيلزم ان يكون عدم علة للعدم تنبيها على ان من قال بالاولوية الذاتية لا يقول بعليتها ولا بعلية الذات ايضا بل يرجع كلامه الى ان الذات يوجد من غير علية وتأثير وما وقع من لفظ الاقتضاء والتأثير فانما هو على سبيل المسامحة على انه لو سلم العلية فهي لا يفيد لان ما لزم منه مدخلية عدم عدم الرجحان في وجود الرجحان فلا يلزم الاحتياج الى امر خارج مع زيادة اضيفت مكث الزيادة بالاولوية الخارجية لان الامتناع المذكور لو كان مستندا الى الرجحان المستند الى الذات والذات كافية فيه مع ان الكلام بعد تسليم جوازه وقوعه تارة وعدم وقوعه تارة اخرى بالنظر الى ذات الممكن يكون الامتناع مستندا الى الذات ايضا واما هيهنا فاللازم انما هو كون الامتناع مستندا الى ذات العلة المقتضية للرجحان

وايضا يمكن ان يقال فيه نظر لان الكلام في احتياج وقوعه في بعض الاوقات دون بعض الى مرجح آخر يرجح بعض الوقت لوقوع الممكن فيه على بعض آخر مع ان كل الوقت ظرف المرجح المفروض اولا لا في الاحتياج الى وقوعه في جميع الوقت دون بعضه فقط الى مرجح يرجح جميع الوقت للوقوع دون البعض فقط ويمكن ان يقال انه وجه آخر لبيان عدم جوازه وقوعه تارة وعدمه اخرى بعد الوجهين بان العلة اقتضت رجحان وقوعه في جميع الوقت مع وقوعه تارة وعدمه اخرى فوقوعه تارة وعدم وقوعه اخرى وان كان ممكنا نظرا الى ذات الممكن والى الرجحان الناشي من العلة الطرف الراجح لكنه ممتنع نظرا الى هذا الرجحان الاخر اي رجحان وقوعه في جميع الوقت مع وقوعه تارة وعدمه اخرى وقوله ويكون معنى الاقتضاء آه جواب سؤال وارد على المقام وهو انه لا شك انه يمتنع تخلف الطرف الراجح عن الرجحان الذي يكون بحسب نفس الامر والا لزم جواز اجتماع الرجحانين بحسب نفس الامر وهو محذ

يكون الامتناع مستندا الى الذات ايضا

نظر

بطرف

ولما كان ذات العلة كافية مقتضية لذلك الرجحان فينتهي الى حد الوجوب فاجاب بان اقتضاء الذات الرجحان لعله بطريق الرجحان دون الوجوب وقوله هذا الوجه اشارة الى عدم جريانه في العلل الآتية بناء على نسخة لم يذكر فيها ذلك في الاولوية الذاتية تامل او عدم كفاية ما فرض كفاية لقائل ان يقول المفروض كفاية المرجح الاول في وجوده في جميع الازمان والاحتياج الى مرجح آخر بوجوده في بعضه فقط ولعل هذا المرجح يكفي في وقوعه في جميع الوقت وفي البعض في ضمن الجميع ولا يكفي في وقوعه في البعض فقط وبعبارة اخرى المفروض كفاية المرجح الاول في اصل الموجودية ولعل الاحتياج الى مرجح آخر لتخصيص بعض الوقت في كونه ظرف الوجود مع وجود المرجح الاول في كل وقت تامل يمكن ان يقال المقصود آه لا يبعد حمل توجيه الشارح عليه الخ هذا مشعر بان المراد بالوجوب آه يمكن ان يقال المراد بجواز العدم كما يقتضيه سوق كلام عدم الفعلية اي عدم الثبوت الفعلية سواء كانت ايجابية او سلبية فيتناول الوجوب المذكور وجوب العدم ولا يبعد ايضا ان يجعل الوجوب المذكور مخصوصا بوجوب الوجود ويعلم حال العدم بالمقايسة واما حمل الجواز بمعنى الامكان اي من حيث يكون المعنى جواز الوجود والعدم واحدهما باعتبار وجوب العدم والآخر باعتبار وجوب الوجود فيتنافى ما ينبغي ان لا يذكر العدم او يذكر الوجود ايضا كما في قوله ثم العدم قد يعرض لنفسه هذا المثال يصلح مثالا للطبيعة والجزئية ايضا واما الثاني فلا يصلح الا للطبيعة واشار بلفظ الصورة الى ما تقرر ان القضايا المستعملة يكون الحكم بحسب الحقيقة وما وقع في صورة الطبيعة او الجزئية فلا بد من تاويلها مثلا يصدق على كل فرد من العدم ان طبيعته قد يعرض لنفسه وكذا يصدق على كل فرد

الزمان

الاية

شان قبالا

قايما بالمادة او متعلقا بها تعلقا نسبها بالحلول فيها وانما كان هذا المعنى الاعم
هو المراد ههنا لان المراد بالمادي ههنا ماله الاستعداد وكل حادث له الامكان
الاستعدادي عندهم والنفس حادثة لها استعداد قائم وفي قوله والصواب نظر
لان ما ذكره انما يكون صوابا لو كان المراد من قوله بالمركبات ان الامكان
الاستعدادي متعلق بالمركبات بمعنى انه استعداد لها اذ لو كان المراد
ان محلها وموضوعها المركبات فلا اذ الامكان الاستعدادي انما يكون
عارضا للموضوع او لكان الحادث عرضا او للهيولى اذا كان صورة او للبدن
او لكان نفسا وكل مركب والتركيب للعرض ويمكن ان يقال لا شك ان
النفس موضوع لاعراضها ومحل لاستعداداتها مع عدم تركبها فالحصر غير
مستقيم على هذا التقدير ايضا فلو كان انه اكتفى بقوله كالنفوس لكان
الاستدلال به على عدم ارادة الحصر صحيحا على التوجيهين لقول المص
للمركبات وعند هذا ظهر ان ارجاع جميع المواد الى الهيولى وحصرها فيها
على ما يخلو المحل منافشة فليتامل   الش وقد يخص التغير بالعدم النظر
من كلام الشيخ ومن كنه وجدوده ان معنى الحدوث هو المسبوقية بالعدم
وتلك المسبوقية اما بزمان وهو الحدوث الزماني واما بالذات
لا بالزمان وهو الحدوث الذاتي ولما كان مسبوقية الشيء بالعدم لزوم
مدخلية عدم الشيء في وجوده وذلك باطل ارجع ذلك الى مسبوقية
وجود الشيء بامكان عدمه على ما سيجيء في كلامه ره وفيه من التكلف ما لا
يخفى غيروا الى ما ذكره المص وارادوا بالسبق في الموضعين مطلق
السبق الشامل للذاتي والزماني فمعنى القديم الزماني ان لا يكون مسبوقا
بالعدم اصلا لا بالذات ولا بالزمان والحادث الزماني ما يكون
وجوده مسبوقا بالعدم اما بالذات او بالزمان الا ان القسم
الاول لا يتصور اذ لا يمكن مدخلية احد النقيضين في تحقق الآخر فهذا

بالبدن ص

للمركبات ز

فذلك م

بالمركبات ز

زمان ص

والمراد بالوجود في قوله فما معنى ان وجوده هو الحدوث والاولى ترك
هذا التكلف اه فان قلت كلام مشعر بان ما ذكره الش صحيح لكنه مشتمل
على التكلف والصواب انه غير صحيح اما اولا فلان الاب معتبا الى ابنه وان
لم يكن فردا من الحادث الاضافي اي ليس حادثا اضافيا بالنسبة اليه لكنه
حادث اضافي بالنسبة الى ابيه فيصدق عليه الحادث الاضافي المطلق
اذ لا شك ان المقصد بيان النسبة بين الحادث الاضافي المطلق
والحادث الزماني لا بين الحادث الزماني وفرد من الاضافي وفي المادة
المذكورة انما ينتفي فرد من الاضافي لا مطلقه واما ثانيا فلان الاب
معتبا الى ابنه كما انه ليس حادثا اضافيا كذلك ليس حادثا زمانيا
من تلك الحيثية بل حدوثه انما كان من جهة مسبوقيته بالعدم قلت
مقصوده ان الاب المأخوذ بتلك الحيثية مادة افتراق الاضافي
بدون الزماني وان لم يكن الذات من حيث هي مادة الافتراق والتكلف
من جهة ان المتعارف في بيان النسب بين المفهومات اعتبار الذوات
المتباينة في بيان الافتراق لا اعتبار امر واحد مأخوذا باعتبارين
وجعل مادة الافتراق مأخوذا باعتبار واحد والتكلف الذي ذكره
اشارة اليه ويجيء مثله في كلام المص والايراد ان مشتركة فعاية اما
الاول فلان بين العدم والحدوث الاضافي لما كان تقابل
التضايف فلا يمكن اتصاف الموضوع الواحد بهما من حيثية واحدة
بل الموضوع مأخوذا باحد الاعتبارين موضوع احدهما فقط وبالاعتبار
الآخر موضوع للآخر فقط فالاب المأخوذ من حيث هو موضوع لاحدهما
وهو التقدم لا يتصف بالمقابل الآخر اصلا واما الثاني فلان بين
التقدم والحدوث الزماني لما تحقق تقابل السلب والايجاب
فالاب المأخوذ من حيث هو كذلك لما لم يكن فردا للقديم الزماني

لا بد

القديم وحادث ز

ولا دليل على جوازه لانه مدّع ولعله لهذا عقّبه بقوله بل التفتيش يتبادر ويحكم بالمنع
متوجه وربما يستدل عليه بان وقوع كل نقيض متوقف على عدم النقيض الآخر
فوقوع كل معلول يتوقف على عدم النقيض الآخر الذي هو المانع وفيه انه لو
كان كذلك لزم توقف العدم على نفسه اذا فرض كونه معلولا وواقعا بالتأثير
او على التقدير المذكور كان يتوقف على عدم الوجود ورفعه الذي هو المانع
عن العدم فتأمل وقوله وكونه على تقدير تحقق المانع اه جواب سؤال تقريره
وجه يكون موافقا للمقام انه لا شك انه اذا كان آ مثلا مانعا عن وجود
زيد مثلا ووجد فزيد لم يوجد بعد فعدم آ من حيث انه مانع مما يتوقف عليه
وجود زيد فاراد بالمانع ما فرض اتصافه بالمانعية وبانتفائه انتفاؤه من
حيث انه مانع فاجاب بانه ليس كل ما ينتفي الشيء عند وجوده يكون عدمه مما
يتوقف عليه ذلك الشيء ثم لا يخفى ان الامكان والوجوب السابق والتأثير
مما يتوقف عليه المعلول فلا يكون العلة التامة بسيطة وسيجيء تفصيله في بحث
العلة والمعلول انشاء الله تعالى قال الشارح واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعل
اه الذي استفاد من كلام الشارح ههنا ان العلة بمعنى الفاعل المستقل متقدمة
على المعلول تقدما بالعلية دائما واما العلة التامة بالمعنى المركب ففيما يكون
المعلول مركبا لا يكون متقدمة والا لزم الدور وفيه بحث لانه ان كان
المراد بالفاعل المستقل الفاعل بشرط استجماعه لما يتوقف عليه التأثير
ففي صورة تركيب المعلول لا يتقدم عليه والا جاز الدور ايضا وان كان
المراد الفاعل في زمان استجماعه له فالفاعل المستقل لا يوجب المعلول ولا
تعاكس بينهما كما قيل في الفرق بين المشروطتين والقول بانه لا تأثير
في المركب بالذات بل التأثير انما يتعلق باجزائه فالمعلول حقيقة لا يكون
الا بسيطا على تقدير صحته تجري في العلة التامة المركبة ويمكن ان يجاب
بان موضوع التقدم هو ذات الفاعل المقارن لما يتوقف عليه التأثير

لابشرط

لا بشرط المقارنة والاستجماع لكن ايجاب المعلول واستلزامه له مشروط بالاستجماع
والمقارنة معهما فان في مثال الكاتب التحقيق ان المتقدم على حركة الاصابع
انما هو ذات الكاتب لكن ضرورة ثبوت التحرك لها مشروطة بالكتابة
وهو منتقض بالتقدم بالطبع اذ التعاكس بهذا الوجه متحقق في جميع ما هو
مقدم بالطبع فتأمل ثم الظاهر من كلام المصنف في شرحه للاشارات ان ما فعله
الشارح ان المتقدم بالعلية هو الفاعل المستقل لا المجموع المركب وقد وقف
حركة المفتاح على العلل البعيدة من اليد والعضلات لا ينافي كون حركة
اليد مقدما بالعلية بالمعنى الذي قررناه واعلم ان العلة التامة بالمعنى المركب
فيما اذا كان المعلول بسيطا كالمركب من الفاعل والغاية ليس تقدمها بالعلية
بل هو تقدم مركب من تقدمين احدهما بالطبع والآخر بالعلية والوحدة
معتبرة في المقسم والا لما حصل الحصر بل النظر ان المعلول لا يتوقف الا على
كل واحد منهما وتوقفه على المجموع بتوقفين لا بتوقف واحد ولا يمكن القول
بانه متوقف على المجموع بالذات وعلى كل واحد من جهة توقف المجموع عليه
اذ يلزم ان يكون المعلول ليس له فاعل قريب فالتقدم في قول الشارح فهي قد
يكون متقدمة المراد منه ما يتناول التقدم بالعلية والمركب منه ومن التقدم
بالطبع فتأمل فالتفاوت في ان احدهما بحسب الافراد لا يكفي
ان يقتضي هذا التحقيق وهو ان تنوع اقسام السبق وتعددها عند اختلاف
ما فيه التقدم يلزم ان يكون العلة الناقصة متقدمة بالعلية ايضا والعلة
المستقلة متقدمة بالطبع ايضا لان العلة الناقصة كما تقدم بحسب اصل
الوجود كذلك يتقدم بحسب الوجوب والعلة المستقلة تتقدم بحسب الوجوب
والوجود والثاني وان التزمه السيد السند لكن الاول مما لم يقل به
احد وكون العلة المستقلة مستلزمة موجبة للمعلول والناقصة غير مستلزمة
وموجبة له امر خارج عما فيه التقدم لا ينفي اعتباره في اعتبار الاقسام

بالطبع باعتبار امتناع تحقق الانفصال فان الانفصال بين اجزاء الزمان وبين الواحد
والكثير وان كان محل منهما يجب الوجود ولكن النحو الاول من الانفصال غير النحو الثاني
فان الثاني معنى يكون بين العلة والمع بخلاف الاول والاول لا يمكن الاجتماع بين
المتقدم والمتأخر من حيث هذا النحو من الانفصال بخلاف الثاني فلتأمل فظهر مما
قررنا ان انفصال الاقسام كما يكون باعتبار انفصال نفس المعنى كذلك يكون باختلاف
نحو الانفصال مع وحدة المعنى فيكون معناه فيحتمل حمل القول على الحمل حتى
لا يحمل على الاطلاق والاستعمال فيتوهم الاشتراك لكن على المدعى ان يبين
وجه ترجيح حمل القول على هذا المعنى على حمله على الاطلاق ولعله وحدة الوضع
وهو كما ترى من تقدير لفظة انه وجعل العطف تفسيريا مع ان الاول اوضح
واشهر دون حمل القول على معنى الحمل لاشتراكه بين التوجيهين مع ان اطلاق
القول على هذا المعنى شايع كما في تعريف الكليات الخمس ويمكن ان يقال لو سلم ما راه
هذا التوجيه لتوجيهه ومن ادعى ان هذا هو مراد الشيخ فلا بد عليه البيان و
يكفي مجرد الاحتمال ولا يبعد كل البعد حمل التوجيه المستفاد من قوله وهو كما
ترى على هذا الاحتمال قوي واشد مما ذكرتم النسخ مختلفة ففي بعضها توجد بالذات
بكلمة الباء وهي التي نقلها وفي بعضها توجد الذاتية وبها وهي المنقول
في شرح الاشارات احتياج المع الى العلة يمكن ان يقال لا اختلاف
بين الوثيقتين في ان للكل احتياجا الى جزئه بالذات اي لا من حيث الوجود
وان كان في زمان الوجود ولا ينافي هذا كون الاثر بالذات هو الوجود
باعتبار الانفصال لان الاثر هو مفاد الفاعل الذي هو المؤثر فكونه اثرا
في مقابل كون الشيء مؤثرا وليس معناه مع مما يحتاج يكون في مقابل كل محتاج
اليه وعلى مذهب من قال ان الاثر بالذات هو الذات فرقا ايضا بين
الاحتياج الى الجزء بالذات والى الاثر اي كيف وان تامع الامكان
والاول مع نفس الذات من حيث جهة التركيب وسمي لهذا زيادة تفصيل
وهذا الاحتياج مع لذات الكل من حيث هو كل لا الامكان الذي

قاصر

الامر

بغير معه ملاحظة الوجود بل هو علة للوجود لاحتياج الذي اشترك فيه سائر العلل
مع الجزء وهو الاحتياج من حيث الوجود وهذا المعنى مما ذكره الشيخ في بحث
العلة والمع وصرح به الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا
لشيء باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده وذلك ان تعتبر
ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه
من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى غير هذه ليست هي علة تقوم
مثلثية ويكون جزءا من حده وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي
علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية بقي ههنا شيء وهو ان هذا التقدم لو
كان داخلا في التقدم بالطبع والمتقدم بالطبع على ما فهم من كلام الشيخ على ما
نقله انما هو من حيث الوجود وايضا العبارة المشهورة في التقدم الذاتي
حيث قالوا وجد فوجد او عدم فعدم فلا بد من ملاحظة الوجود او العدم
وبالجملة اعتبار التقدم من غير ملاحظة الوجود ومع قطع النظر عنه محل تامل
هذا اي تقدم الذات من حيث هي بلا اعتبار الوجود وما نسب اليه من تقدم
فعلية الذات على الوجود ويمكن ان يقال ما ذكره الشيخ من ان ما فيه التقدم
اما الوجود او الوجوب في تقدم المحتاج اليه على المحتاج فالظاهر انه مخصوص بما اذا
كان المحتاج اليه علة الوجود دون الماهية ولعل ما فيه التقدم ههنا هو
الفعلية فان فعلية الموجود متقدم على فعلية العارض وكذا فعلية الجزء
متقدم على فعلية الكل والمناقشة بان الفعلية يرجع الى التحقق والموجودية
مندفعة بانه من قبيل عوز العبارة فليتامل لان كون احدهما
بحيثية والاخر بغيرها لم يرد به اتصافهما بالفعل بالحيثيتين بل طلب علة
التقدم وان الفرق بين التقديرين واضح لا خدشة في توجيه قوله فان قيل
فان قيل اتصاف الاس اليوم بالحيثيتين بالفعل لا بد له من انفصال وتمايز بالفعل

التحقق

ايضاً ان يمنع اتصاف الامس بالفعل بحيثية التقدم واليوم بالفعل بحيثية التأخر بل كل آن من الامس
منقصف بان بعض اجزائه على تقدير الاشتباه متقدم على البعض ويسمى الاول بالا
والآخر باليوم ويكون وصف الامسية واليومية بعد تحقق الاشتباه وفيه تعسف
الشه لان اجزاء الزمان منشابهة في الفضيلة اي بحسب ذواتها مع قطع النظر
عن الامور الواقعة فيها مع ان التقدم الذي تجد فيها ليس من هذا القبيل تامل
وفي الزمان الى غيره اراد بالرتبة التقدم الذي بين اجزاء الزمان
لعل غرض هذا القائل ان تقدم بعض اه يكون المراد بجواز الاجتماع بجواز
الى نوع التقدم المخصوص وارادوا بقولهم بل يجب بل قد يجب واراد ورد
بالتقدم بالذات مصطلح الحكيم ولو استدل على ان هذا التقدم ليس هو التقدم
بالعلية وبالطبع بما قرره من تحقق هذا التقدم من حيث عدم الاجتماع
وليس هذا من حيث كون احدهما محتاجاً والآخر محتاجاً اليه او بان تقدم اجزاء
اجزاء الزمان بعضها على بعض ضروري وكون بعضها محتاجاً اليه البعض على
تقدير صحته ليس ضرورياً لتم الكلام ولم يتوجه عليه النقض المذكور الشه
لا اتي الى اتي ان لم يجامع المسبوق فسبقه زماني هذا الكلام من المتكلمين ليس
بصحيح كيف وعندهم تقدم اجزاء الزمان بالرتبة وذلك لا يتاتى
عدم الجزم اه هذا جواب سؤال مقدر ولا يتوهم ان قوله في المنافقة
مترتبة عليه بل على ما سبقه كما لا يخفى الشه بمعنى عدم الواسطة في
الاثبات لان في الثبوت بتفسير الوجه الاول بما لا يكون بينه وبين موضوعه
واسطة في الثبوت مخالف لما حققه سره في حاشية المطالع فانه فسره بنفي
الواسطة في العروض الا ان يقال اراد الشه بعدم الواسطة في الثبوت
عدم الواسطة في العروض على انه قد فسر الوجه الاول بذلك المغني فتامل
لصح السؤال لم يحمل الشه كلمة لم على انها سؤال عن علة العلم على ما يدل
عليه لفظ علمت وحمل الاستاد على انها سؤال عن علة الشيء في الواقع كما

بالنظر م

الحكم ز

الشه لان اجزاء الزمان اه
قوله وفي الزمان اه هذا ان
اي الشيئان متقدمتان
على قوله لا اتي اه

هو الفاظ

هو الفظ من كلمة لم مع انه موجه بكلمة الاحتمال ثم ما ذكره هذا الكلام وما سبق منه رده
على ان المذكور في موضع الدليل جزئية فلا يرد المنع في المقدمات التمهيدية
وكيف يتمشى في هذا التوجيه كلامهم حيث ذكروا في مقام الجواب ما لم يصلح للتعليل
في نفس الامر ضرورة كون زيد مع الحادثة الخلافية وعمرو مع الحادثة
الاخرى لا يصلح علة للتقدم والتاخر ولم يرد هذا الجواب وسال نايا عن
علة تقدم الحادثة ولو كان كذلك لينبغي رد الجواب السؤال عما ذكر
اولاً لان السؤال الاول لم يجب عنه الا ان يقال انه جواب بتغيير النقريراو
انه دليل على هذا المطلب عند نفسه ويمكن ان يقال هذا الاستدلال
من قبيل ما قرر من الاستدلال على ان علة الحاجة هي الامكان وتقريره
هيهنا انه لما كان العلم بوقوع تلك الحادثة في الامس مثلاً مستلزماً للعلم
بتقدمها من غير ملاحظة امر آخر معه على الحادثة الواقعة في اليوم علم ان
وقوعها في تلك الزمان علة للتقدم من غير ملاحظة وساطة امر آخر و
ليس غير العلة ان يجب يلزم من العلم به العلم بمعلوله واذا ثبت ان
وقوعها في الزمان علة للتقدم علم ان الموضع الاول للتقدم هو
الزمان حتى ان غيره انما يتصف به بواسطة ولما كان العلم بجزء
الزمان غير مستلزم للعلم بالتقدم علم ان غيره ليس علة له بل لما
لم يكن لغيره مدخل في ذلك العلم علم انه ليس له مدخل اصلا وهو المط
وما ذكره من الايراد والجواب عني فتامل ثم يمكن جعله من فروع
ما قرر من كلام الشيخ وسيجيء في المتن ان العلم اليقيني لكل ما له سبب لا
يحصل الا من العلم بسببه اذا لم يكن محسوساً كما فيما نحن فيه الا ان
يحتاج الى التخصيص اذا لم يكن ضرورياً لكن الاول هو الذي قرر المحقق
الشريف قدس سره وقد تلقاه الاستاد بالقبول على ما حرر في
الدليل الذي سيذكره الشه على اثباته يدل على هذا التفسير للتخصيص
على ما سيجيء فتامل قد علمت المعنى المراد من التقدم المراد
بين اقسامه اه هذا الجواب انما يدفع السؤال اذا حمل الشق الثاني

اذ ز

متن ز

في ز

السيد

بالقول بانقسام اللفظي بناء على الاشتراك اللفظي كما فهم من الشفاء، وذهب
السند ثم عدم جريانه في غير الآن بل يحمل كذا الآن يحمل الآن على التمثيل وان
يمكن ان يكون كل ماله شرف فله تقدم رتبي عند العقل وان بل لا ينكر اطلاق التقدم
على الرتبي على انه يكفي لصحة الاطلاق تحقق العلاقة في البعض ويكفي العلاقة في كلام
المعتذر على علاقة النقل دون المجاز ولو سلم فلعل التخصيص لان هذا المجاز
متحقق عرفا ثانيا فان هذا التقسيم بالحقيقة للتقدم فلو جعل للمتقدم
فينبغي اعتبار الحيثية ليرجع الى ما هو المتقدم بالذات اعني التقدم انته
واذا اختلفت الجهات المتقدم بالعلية عنده هو الفاعل المستقل والجهة جائزة عنه
فلا يتعدد ولو سلم فلا يتعدد بالذات وان اختلفت بالاعتبار يتحقق المعية
بالعلية في الجملة فتأمل في الثاني فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث والحجة
حقيقة وذلك لان تلك الحوادث ازمنة اذا كانت معلومة قدرت
بها اخرى غير معلومة وانت خبير بان اطلاق المتقدم والمتأخر على زيد
وعمرو مثلا في العرف انما هو باعتبار وقوع احدهما في الامس والاخر
في اليوم مثلا ولا يتوقف على اعتبار كونهما معلومين قدر بهما غير معلوم
وكذا اعتبار المعية في الحوادث لا يتوقف على الاعتبار المذكور والاولى
ان يقال المعية الزمانية الحقيقية عندهم تتحقق بين الامور الواقعة في
في زمان واحد كما يتحقق التقدم والتأخر الزماني الحقيقي فيهما باعتبار
وقوعها في الزمان المتقدم والمتأخر ومنه يعلم ان اتصاف الحوادث
بالتقدم والتأخر انما هو باعتبار وقوعها في تلك الازمنة المتقدمة
والمتأخرة فجعل التقدم والتأخر العارضين للحوادث قسما آخر مغايرا
للتقدم والتأخر العارضين للازمنة الواقعة فيها تعسف ظاهر وقد
بقي في تلك الحاشية نظر من وجوه منها ان المعية بين المتضائفين
ليس الا مثل المعية بين زيد وعمرو مثلا ولا فرق بين نوعي المعية
باعتبار ما فيه المعية انما الفرق باعتبار امر خارج وهو ان هذه الحالة
في المتضائفين مقتضى ذاتهما بخلافهما في زيد وعمرو وهذا الفرق

لا يوثر في جعلهما معيتين احدهما بالذات والاخرى بالزمان والا لزم
ان يكون جميع اقسام التقدمات والمعيات اذا كانت مقتضى الذات داخلة
في الذاتي وخرج عن اقسامها مثلا التقدم بالطبع اذا كان مقتضى
ذات المتقدم يكون داخلا في الذاتي واذا كان مقتضى الغير يكون
داخلا في التقدم بالطبع وقس عليه سائر اقسام السبق والمعية للمعيتين
ومنها ان اسناد المعية بين المتضائفين الى وقوعهما في زمان واحد
لا يقدح في كونها زمانية حقيقية لان المراد بالزماني الحقيقي ان يكون
عرضا اوليا للمعيتين والوصف الاولي للشيء على ما صرح به السيد المحقق
في حاشية المطالع ان لا يكون بينه وبين الموصوف واسطة في العروض
لا ما يكون بينه وبين الموصوف واسطة في الثبوت ومعلوم ان وقوعهما
في زمان واحد ليس واسطة في عروض المعية للمتضائفين بعرض المعية
اولا وبالذات الا ان يقال المراد بالوصف الاولي ههنا ما لا يكون
محتاجا الى الواسطة في الثبوت مطلقا كما يظهر من كلام الشارح في
هذا المقام لان المعروض الحقيقي الذي كان واسطة في العروض
لعله هو وقوعهما ووقوع ذلك في الزمان واحد لا ما تقول لعله الاعم
عن بعد وبحسب اللفظ تقول انه تحقق المعية الزمانية الحقيقية بين
الوقوعين فلا مجال للتردد وايضا الحقيقي ههنا ليس مقابل الاضافي
والاعتباري بل في مقابل المجازي فيرجع الى نفي الواسطة في العروض
ومعلوم انه لا يكون اسناد المعية الى الوقوع المذكور سببا لكون
نسبة المعية اليهما على سبيل المجاز كما لا يخفى ومنها ان التوقف في
عدم تحقق المعية الزمانية حقيقية على مذهب الحكماء لا وجه له
لان المعية الحقيقية لو تحققت فاما ان يتحقق بين الازمنة والحوادث
فالبطلان او بين الزمانيات وهو ايضا باطل بالبيان الذي
ذكره في المتضائفين او بين الزمان والزماني وهو ايضا باطل بمثل

والزماني لا يخير العلاقة في وقوعهما في الآن فلعله يتحقق بين الزمانيات
او بين الزماني والزمان علاقة معية من حيث الاجتماع فيكون زمانية حقيقية
غير مستندة الى وقوعهما في زمان او وقوع احدهما في الآن وفيه تعسف
ومنها ان القول بعروض المعية للمتضايفين مع القول بان عروضها لهما من جهة
وقوعهما في زمان واحد ينافي القول بكونها ذاتية لهما ظاهرا وتوجيهه ان ليس
المراد من كون المعية بالذات ان يكون الذات مقتضية لها وان كان بواسطة
مستندة اليها فان وقوعهما في زمان واحد مقتضي ذاتهما لما كان
النظر ان مثل هذا يمكن تطبيق كلام القايل على ما قرره الشارح بعبارة
بان يكون مراده انه كما لا يعقل ذلك في اجزاء الزمان لا يعقل في عدم الزمان
وقد حصر وا هذا النوع من الاجزاء وبما قرر نا يندفع ايراده عن القايل
المحقق وهو انه لا يلزم من حصر موضوع التقدم في اجزاء الزمان حصر موضوع
المعية فيها اذ لا يلزم اتحاد الموضوع فيهما الشارح واذا اختلف بحسبها
المتقدم بالعلية عنده هو الفاعل المستقل والجهة خارجة عنه فلا تعدد ولو
سلم فلا تعدد بالذات وان اختلفت بالاعتبار فيتحقق المعية بالعلية في
الجملة فتامل في الشارح فتامل فيه اي في كل واحد من الوجهين او في
ان الاحتياج الى العلة المؤثرة اقوى بناء على عدم تمامية شيء من الوجهين
ووجه التامل فيهما منع المقدمتين وهي ان كون الاحتياج الى العلة المستقلة
بالعلية ضروريا في كل شيء وكون المتقدم بالطبع قد لا يحتاج اليه بعض المعلولات
لا يوجب كون الاحتياج الى المتقدم بالعلية اقوى من الاحتياج الى المتقدم
بالطبع فيما يتحقق الاحتياج الى المتقدم بالطبع فان قلت يمكن ان يقال
منع كون المتقدم بالطبع غير ضروري في بعض المعلولات فان الشارح
والا لكان متقدما بالطبع على وجود الشيء وكذا يمكن منع كون المتقدم بالعلية
ضروريا في جميع المعلولات اذ لم يتحقق في الشيء المركب اذ لا يتحقق ههنا
مفيد الوجود بالاستقلال وهو معنى المتقدم بالعلية قلت الجواب

اقوى ص

حر و [illegible]

عن الاول

ما يكون
عن الاول ان الشارح ليس متقدما بالطبع بالمعنى الذي كان الكلام فيه وهو
ما فيه التقدم بالوجود على ما سيجيء في بحث العلة والمعلول ان الامكان والتاثير
فرعا عن توقف مطلق العلة والجواب عن الثاني ان كلام الشارح كان صريحا في
تحقق التقدم بالعلية في كل ما له فاعل وموجد على ما عرفت وكذا كون المتقدم بالعلية
مفيد الوجود بخلاف المتقدم بالطبع لا يوجب ان يكون الاحتياج اليه اقوى
الا ان يقال انه انما يحتاج اولا الى الفاعل المستقل واحتياجه الى غيره من
جهة ان استقلاله يتوقف عليه لكن هذا في غير الجزء مسلم واما في الجزء فلا واما
الاحتياج الى الجزء الذي هو متقدم بالطبع لما كان من حيث الذات بخلاف
الاحتياج الى المتقدم بالعلية لانه من حيث الوجود يكون اقوى ويمكن ان يقال
هذا مع انه خلاف ما قرره يرد عليه ان التقدم بالطبع انما هو باعتبار الوجود
كما علم من كلام الشيخ والنجاة نعم تقدمان احدهما بحسب الذات ولا كلام فيه والاخر
باعتبار الوجود والكلام انما هو في هذا التقدم وحصر السبق في اقسامه حصر السبق
المشهور بطريق الاستقراء فان قيل اذا كانت العلة اقوى فالمعلول اقوى
فكيف وجه قوله ثم في ترتب كون الترتب المرتب عليه اكمل على ذلك قلت
لعل الاحتياج ليس علة مستقلة للترتب المذكور ولا خفاء في جواز
الاحتمال المذكور في العلة الناقصة ويمكن ان يقال ايضا ان اللازم من ذلك
كون نفس الاحتياج الى العلة المؤثرة اقوى من الاحتياج الى غيرها ولا يلزم
منه الا كون بعض السبق بالعلية اقوى من بعض السبق بالطبع لا كون صدق
السبق على السبق بالعلية اقوى من صدقه على السبق بالطبع حتى يلزم التشكيك
في مفهوم السبق هذا بعد تمامه يدل على ان ما فيه بحث اذ قد
سبق منه ره ان المقول بالتشكيك هو المشتق وايضا قد تقرر ان الامور
العامة هي المشتقات فالمقصود ههنا هو مقولية الاتي على اقسامه التي هي
الموصوفات ولا غبار عليه ويمكن ان يقال هذا الايراد الزامي على
الشارح حيث ذهب الى ان الامور العامة هي المبادي تامل ثم انه
اقتفى اثر الشارح حيث اورد عبارته توهم ان المقصود من هذا الوجه

[illegible]

لما لا يجوز ان يكون احتياج [illegible] ... بحسب الذات الخ
منه ره

ولو اريد بكون الاحتياج
الى العلة المؤثرة اقوى
ان صدق كون الاحتياج
اليها ههنا اقوى يرد
المنع على تلك المقدمة
ويصير وجها اخر للتامل
المذكور منه ره

في تعريف ص

الحدوث الزماني قيدا للوجود وهو بعيد غاية البعد ويمكن ان يحمل انه
في الحد وتوجيه المقام ولم يبال المحشي لتقرير الشارح فليتامل ثم قيد في زمان
في تعريف الحدوث في كلام الشارح يحتمل وجوها ثلثة الاول وهو الظاهر انه قيد
للعدم والثاني انه قيد للمسبوقية والثالث انه قيد للوجود ويخدش الاول
لا يلايم قول الشارح يكون للزمان زمان ويرد عليه ان الخلف المذكور يكون
على سبيل التعاقب الآن يحمل في الجواب ان التسلسل على سبيل التعاقب باطل
على مذهب المصنف وساير المتكلمين نعم يمكن ان يحمل لو كان الزمان معتبرا
في القديم والحادث الزماني وكان الزمان حادثا زمانيا يلزم ان يكون
الزمان اي كل الزمان الممتد مسبوقا بزمان آخر فتامل وعلى الثاني يرد
انه لم لا يجوز ان يكون الزمان ظرف مسبوقية نفسه من غير حاجة الى زمان
آخر واما الثالث فبعيد عن العبارة غاية البعد كما تقرر وسنح لي
في هذا المطلب وجه آخر وقد يحمل ايضا الموجود متقدم بالذات على
عارضه فالماهية متقدمة بالذات على وجودها العارض لها ففي تلك المرتبة
المتقدمة كانت معدومة فيلزم كون كل ما كان وجوده بعد من الوجود
مسبوقا وجوده بالعدم وهذا بخلاف القديم بالذات وهو الواجب تعالى
شانه اذ لا يكون موجوديته بعد من الوجود ويرد عليه ايضا منع مثل
م فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم اعلم ان المرتبة
ليست ظرفا حقيقيا للوجود او العدم بل بمعنى عدم المعلول في مرتبة وجود العلة
انه كان لوجود العلة رتبة التقدم اي كان متقدما بالذات على
وجود المعلول كان لعدم المعلول ايضا رتبة التقدم بمعنى انه كان متقدما
بالذات على وجوده فلا يرد انه لو سلم ان عدم المعلول في مرتبة وجود العلة
لا يلزم تقدمه على وجود المعلول لان ما مع المتقدم لا يلزم ان يكون متقدما
في المعية والتقدم الذاتيين كما هو المشهور لان المعية ههنا انما
هي في صفة التقدم وايضا اذا كان وجود العلة متقدما بالذات
على وجود المعلول ففي هذه المرتبة التي بعد اذا لم يتحقق وجود المعلول وتحقق عدمه

الزماني الحقيقي عند المصنف فتامل فان تفصيل هذين العارضين لا يخفى ان هذا
مشترك بين توجيهه ره وتوجيه الشارح ولعل وجه تخصيص تفصيلهما اشتهار هذين
التقدمين وكون لفظ التقدم موضوعا لهما اولا كما فهم من عبارة الشفاء واما
خلوه عن الفائدة المعتد بها فانما هو بالنسبة الى توجيهه ره فان في توجيه الشارح
يكون غيرهما واخلاف العارضين ويكون معناه لو لم يكن التقدم بسبب عارض
زماني او مكاني لكان بسبب عارض غيرهما ولا يخفى ما فيه من الفائدة المعتد
بها واما في توجيهه ره فلا فائدة فيه الا انه لو ترك غيرهما لفهم الحصر في الاولين
على ما يدل عليه لفظ الدوام والمعلوم بديهة انه لو لم يكن لهما لكان لغيرهما
ويمكن توجيه كلام المصنف بانه لابد في اعتبار عروض التقدم من اعتبار ما فيه التقدم
فيتحقق تقدم اجزاء الزمان ما لم يعتبر الوجود والا ارتسام لم يكن من التقدم والوجود
من العوارض   محل الحقيقي في كتاب الشفاء حمل اللفظ في الاصطلاح على
المعنى اللغوي [illegible] بدون قرينة واضحة خصوصا اذا اقترن بلفظ الحقيقة
واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التسلسل الى آخر اي شبهة ههنا بحث
وهو ان بهذا الكلام ينهدم بنيان ما حققه سابقا وهو ان الحق ان النسبة
بين الحدوث الزماني والاضافي مساواة ولا حاجة للشارح في بيان النسبة
بين الحادث الاضافي الى التكلف المذكور وهو الاعتبار المقارنة بالفعل في
مفهوم الحادث الاضافي فان الزمان حادث زماني وليس حادثا اضافيا
اصلا والا لزم ان يكون للزمان زمان ويرد ايضا ما قيل انه اذا كان القديم
الاضافي اعم من الزماني وبين الزمانيين اي الحادث والقديم تحقق المساواة فكما
لا واسطة بين الزمانيين لا يتحقق الواسطة بين الاضافيين ايضا
ثم نقول الظاهر من تقرير الشارح ان التسلسل انما يلزم لان الزمان لابد ان يكون
داخلا في احدهما لامتناع الخلو منهما وفي كل منهما يعتبر الزمان فيتسلسل ولو
كان معتبرا في احدهما فقط لا يلزم التسلسل فقوله والوجوه من ذلك اه
لا يلايم ما فهم من الشرح وايضا الظاهر من كلامه ههنا حيث قال لا يقتضي
وقوعه في زمان وكذا من كلامه في الحاشية التي بعدها انه جعل الزمان

علة واحدة فاذا كان احدهما سابقا على معلوله وعلة له لا يلزم كون الآخر المعلول
له في المعلولية متقدما عليه علة له ايضا لانه ليس في انحاء المرتبة ان يقع [illegible]
وجوده في تلك المرتبة وبالشان عدمه فيها وتشبيه هذا بالماهية من حيث هي لا انها
ليست الا هي ليس على ما ينبغي لان المصداق ههنا انه ليس متقدما بالذات كما فهم
ثمة اذ المصداق فيها كونه ليس [illegible] ذاتيا على ما هي ولهذا كان متقدما
كالامكان فصدق انه في تلك المرتبة مع كونه خارجا عن العلة وارتفاع تلك
المرتبة في قوله ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة [illegible] لهذا قال فانه
ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر ولا متقدما عليه فلا يتوجه
انه ينبغي ان يراد بعد قوله كما في الامور التي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية
قولنا ولا علاقة التضايف بما ذكر على ان المتضايفين يوجد احدهما في مرتبة
وجود الآخر اي المرتبة المعية فتأمل   لا ان يكون له في تلك المرتبة
العدم يمكن ان يحتج عليه بوجوه الاول انه لو كان عدم الشيء متقدما بالذات
على وجود هذا الشيء ويقع في مرتبة علته لزم احتياج وجود الشيء الى عدمه ومعلوم
انه لا علاقة ذاتية بين الشيء ونقيضه بحيث يكون احدهما علة للآخر ومتقدما
عليه بالطبع او بالعلية الثاني ان العدم الازلي للممكن لا شك انه مسبوق
بعدم علته ففي مرتبة عدم علته لا يكون هذا العدم واقعا ومعلوم انه لا يكون
وجوده ايضا واقعا فيه بل هذه المرتبة خالية عن عدم هذا الممكن ووجوده معا
واذا عرفت حال العدم يقاس عليه حال الوجود الثالث انه لما كان عدم المعلول
موقوفا عليه لوجوده فلا بد من وقوعه في نفس الامر حتى يتحقق وجود المعلول فيلزم
تحقق العدم في نفس الامر بدون علته التي هي عدم علته الرابع ان عدم
المعلول لو كان واقعا في نفس الامر قبل وجوده لكان واقعا في الزمان لانها
قبلية لا يجامع القبل معها البعد وكل قبلية كذلك كانت زمانية فكان عدم المعلولات
المتقدمة واقعة في زمان قبل وجودها فكانت حوادث زمانية هف
لانا نقول سلب الوجود في زمان اه التزم في ذلك ان الزمان ظرف حقيقي
للوجود والعدم فاذا لم يكن ظرفا للوجود وكان ظرفا للسلب ذلك الوجود
بالضرورة واما المرتبة فليس ظرفا حقيقيا للوجود والعدم فاذا قلنا وجود المعلول

ويناط

بلغ مقابلة

في تلك المرتبة

في تلك المرتبة كان معناه انه متقدم على نفسه واذا قلنا عدمه في تلك المرتبة
كان معناه انه متقدم على وجوده فارتفاع الوجود في تلك المرتبة وارتفاع
العدم فيها يرجع الى ان الوجود غير متقدم على نفسه
والعدم غير متقدم على الوجود وكلاهما حق على ما عرفت وليس هذا
ارتفاعا للنقيضين اصلا على ما لا يخفى وبما قررنا ان المرتبة ليست ظرفا حقيقيا
للوجود والعدم لا يتوجه الايراد بانه اذا لم يوجد المعلول في مرتبة العلة
فيلزم تخلف المعلول عنها اذ التخلف عبارة عن وجود العلة في ظرف لم يوجد المعلول
معها فيه وههنا ليس كذلك بل يرجع هذا الى ان العلة احق واولى بالوجود من معلولها
وليس فيه تخلف اصلا   كالامكان والاعتبارات اللازمة اه فيه انه
يشكل بالامور التي بعد الامكان كالوجوب الا ان يقال فرضنا المعلول هو
الوجوب فيتحقق العلة التامة البسيطة بالنسبة اليه لكن يبقى الكلام في الثاني
ويمكن دفعه بان المراد من العلة البسيطة ما لا تركب من العلل المشهورة
المتقدم كل منها بالطبع وههنا كذلك لما عرفت من كلام الشيخ ان ما به التقدم
في التقدم بالطبع بالمعنى المشهور هو الوجود فتأمل   وان بما سبق
تحقيق الحدوث الذاتي [illegible] على حل هذا وامثاله [illegible] ونقول بوجهين الاول
ان مجرد المسبوقية بالغير ليس معنى الحدوث الذاتي بل لا بد من المسبوقية بالعدم
كما مر فلا يلزم من مسبوقية المعدوم الذاتي بالموصوف حدوثه الذاتي الا ان يقال
المسبوقية بالموصوف تستلزم المسبوقية بالعدم في مرتبة ذات الموصوف
وقد عرفت انه لا يلزم والثاني انه لا يلزم من عدم وقوع التقدم الذاتي
في مرتبة وجود الموصوف وقوع نقيضه الذي هو الحدوث الذاتي
واتصاف الموصوف به لما عرفت ان ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة جائز
بل واقع   فان اكتفى في الحدوث بهذا المعنى والا فلا اه
هذا منه توجيه لكلامهم فيما نقل عن الشيخ من ان الممكن في نفسه ان يكون
ليس ليس المراد انه ليس بالفعل بل المراد انه ليس بالامكان وهم قد
عبروا عن هذا الامكان تارة بالليس كما نقل عن الشيخ وتارة بالعدم

لم يتحقق الا باعتبار

بالعدم بهذا المعنى منع ايضا ان يقٓ انه مسبوق بالوجود بهذا المعنى ايضا وان كان المراد
امكان العدم فكما ان امكان العدم مقدم على وجود الحادث فكذا امكان الوجود
فلا فرق ويمكن ان يقٓ مراده من العدم ان بنى على [struck through]
[struck through] الوجود في الحوادث الذاتية هو مرافقة الذات اى
الذات المأخوذة من حيث هى بناء على تقدم فعلية الذات على الوجود وهذا لا
يتصور في القديم بالذات لانه مخصوص بذاته ثم وجوده عين ذاته وليس له
حال التجرد من الوجود وقول الشيخ للممكن في نفسه ان يكون ليس حيث قيد بقوله
في نفسه الى آخره ما نقل ظاهر الانطباق على ما ذكرنا فتامل الشارح لم ينتقل
الكلام الى عدم العدم وحدوث الحدوث حتى يخرج قال السيد المحقق الشريف
حتى يكون قدم القدم عين القدم بالذات ومغايرا له بالاعتبار فلا يلزم
التسلسل وايضا جاز ان يكون طبيعة القدم موجودة في الخارج في ضمن بعض افرادها
فقط ويكون قدم القدم امرا اعتباريا معدوما في الخارج فلا تسلسل الا بحسب
الاعتبار فينقطع بانقطاعه وقد يقٓ في الجواب عن الاول انه قد تقرر في كلام
الاستاد ان كل صفة قائمة بشيء كانت صفة لذلك الشيء لو كان الغير موصوفا
بها ولو كانت قائمة بنفسها كانت صفة لنفسها وقع اتصاف نفسها بها
كالصفة القائمة بالغير والصفة المفروض انها قائمة بالنفس وح لو كان القدم
قديما كان قديما بقدم آخر قائم به لا بنفسه بل نفس صفة للذات القديمة
وكانت تلك الذات قديمة بها وعن الثاني بما تقرر في الشرح وقرره ثمه
ان كل صفة من شانها الوجود في الاعيان لم يكن اتصاف شيء بها الا
لوجودها فيه وجودا عينيا وح نقول لو كان القدم موجودا في ضمن بعض
افراده كان من شان مهيته الوجود في الاعيان فلم يمكن ان يتصف
العدم بالقدم الا اعتباري الا ان يقٓ ما ذكرت انما يسلم في المهيات
النوعية ولعل القدم طبيعة جنسية بالنسبة الى افراده فليتامل
المناقشة متجهة على عبارة الشارح الاصفهاني اه هذا اشارة الى ايراد
الشارح دفع المناقشة التي اوردها السيد على الشارح الاصفهاني وليس

[margin: كالقشور ... ناتئة ... [illegible]]

كذلك

كذلك بل غرض الشارح انه لو اورد المناقشة على تقرير حيث فسر عدم الانصاف
بلما هي مسبوقية بالعدم الا انصاف والحدوث بمقتضيه بان هذا التفسير خلاف
الاصطلاح لا يجدي في دفع الشبهة لانا اذا تركنا لفظ القدم والحدوث
واكتفينا بما فسرناهما به لكان لزوم الشبهة بحاله وايضا لا يجري في هذا
التفسير بطريق اللمية يدل على ما ذكرنا ان البحث الذي ذكره حتى غير المناقشة
التي ذكرها الشارح اذ مدار ما ذكره الشارح على ان المورد خلط بين وجود
الشيء في نفسه ووجوده لغيره والقدم والحدوث انما هو بالاعتبار الاول
ومآل ما اورده حتى على انه خلط بين وجود الشيء في الاعيان ووجوده
في الاذهان وان القدم والحدوث بالاعتبار الاول دون الثاني
وذلك الاختلاف في تقرير المناقشة للاختلاف في تقرير الايراد بين
الشارحين اذ مدار هذا الشارح على جعل المورد الاتصاف بالقدم
والحدوث قديما وحادثا ومدار الشارح القديم على جعل نفس القدم
والحدوث قديما وحادثا باعتبار الوجود الذهني لهما وكيف يتوهم
ان الشارح اراد دفع المناقشة التي اوردها حتى على الشارح القديم
والحال انه حتى بعد الفراغ من البحث والمناقشة ذكر انه لا مخلص
عن لزوم البحث الا بان ذلك باعتبار الاتصاف كما قرره هذا الشارح
بعينه فما قرره الشارح ما ذكره حتى في المخلص بعد تقرير المناقشة فلا
مجال لتوهم ان المناقشة التي ذكرها على هذا التقرير التي ذكرها
حتى قبل هذا التقرير ويمكن ان يقٓ لعله ان السيد المحقق اورد
المناقشة اولا ولم يتوجه لدفعه واورد كما اخر على تقدير التنزل عنها
ثم قال ولا مخلص الا بان يقٓ وقال وفيه نظر الشارح ولما كان هذا
مخلصا عن البحث المذكور دون المناقشة نبه على لزوم مثلها في هذا
التقرير ايضا اذ كما ان القدم والحدوث اصطلاحا مختص بالوجود الخارجي
ولم يجر في الوجود الذهني كذلك مختص بالوجود في نفسه ولم يجر في الوجود لغيره

[margin: ما ذكرنا]

[margin, written vertically: [illegible]]

وليس عينها ان   108

بعينها اذ الاتصاف اثر عقلا وعينها كنفس القدم والحدوث الا ان يلزم ان الاتصاف
بالقدم والحدوث في الاعيان وان الوجود المعتبر في المعنى الاصطلاحي للقدم
والحدوث اعم من الوجود في نفسه او لغيره وفيه تعسف قال ش وهيهنا بحث
وهو ان القدم والحدوث انما يوصف بهما الشيء بحسب وجوده في الاعيان كما
اشار اليه واذا كان اعتبار ثبوتهما لم يوجد في الاعيان فكيف يوصفان بالقدم
والحدوث وان جاز وصفهما بهما نظرا الى وجودهما في الذهن فلا فرق بينهما
اذن لان وجودهما في الاعيان حادث او في علم الله تع قديم فلا يصح قوله
ان يكون للقدم قدم وللحدوث حدوث ولا محيص الا ان يقال ذلك باعتبار اتصاف
القديم والحادث بهما في نفس الامر الى آخر ما افاده ونقله انه
انه تميز ان للواجب بالذات لوازم ثمه عدل عن عبارة التنبيه القديم حيث
قال فيه انتبه للواجب خواص اما اولا فلعدم دلالة عبارة الكتاب
على معنى الاختصاص واما ثانيا فلان دعوى الاختصاص لا يتم الا في
الاثنتين وحمل الاختصاص على الاضافي تعسف اذ لم يذكر هيهنا ما يغير الاختصاص
بالواجب بالنسبة اليه واما ثالثا فلانهم لم يذكروا هيهنا ما يدل على نفيها عن غير
الواجب فلا يتم التقريب   انه والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن
وذكر لان علة الافتقار منحصر في الامكان على ما قرر وفيه بحث لان
ما ثبت فيما قرر هو ان علة الافتقار الى المؤثر هي الامكان ولم يثبت ان
علة الافتقار الى الجزء هو الامكان بل الظاهر على ما قرر اليه الاشارة ان
الافتقار الى الجزء من حيث الذات ولهذا يسمى الجزء بعلة الماهية والجواب
انه قد تقرر في كلامه ره ان كل محتاج الى الغير كان مفتقرا الى فاعل فان
الفاعل ضروري في جميع المعلولات فاذا ثبت الافتقار الى الجزء ثبت الافتقار
الى المؤثر فثبت الامكان الذي كان علته ومعنى قوله وانما يلزم الجهل
لو حكم بانهما متمايزة يعني به انه لو سلم ان هيهنا حكما فانما يلزم الجهل لو حكم
بانهما متمايزة في الخارج فهذا الكلام اورد بعد تسليم المنع اولا نبا بدليل

خواص الواجب

ظهور ضعف المنع المذكور وذلك لان وجود الحكم المذكور وان لم يمكن فرضه ربما
في تصور الاجزاء وتحقق ماهيتها لكن عدم ليس ايضا ضروريا ومن المعلوم
بالضرورة انه يصدق هذا الحكم كثيرا ثم من مشاهدة جزئيات اقل كزيد
وعمرو ويحصل صورة النوع ومن مشاهدة جزئيات اكثر كزيد وعمرو وهذا
هذا الفرس وذاك الفرس يحصل صورة الجنس وكون فيضان صورة الجنس
بالتفصيل بعد فيضان النوع ليس فيه محذور بل التفصيل بعد الاجمال
ثم يمكن فيضان الجنس بملاحظة زيد وهذا الفرس فلا لكن الاولى ان يقال
واكثر والتنبه للمشاركة صار معدا لفيضان ما به المشاركة كالجنس والتنبه
للمباينة معدا لفيضان ما به المباينة كالفصل ولا يرد ان التنبه لما به
متقدم على التنبه بالمشاركة ضرورة ان تصور المشاركة في شيء
فرع على تصور ذلك الشيء لان المراد بالتنبه للمشاركة والمباينة ادراك
الملائمة والمنافرة الجزئية بين الجزئيات بالقوة الواهمة لا تفاهم المعاني
الجزئية على ما حققه الاستاد في حواشي المطالع   فوجودهما
واحد ومفهوماهما اثنان اعلم ان اللازم منه عدم كون وجود كل جزء
نفس ماهيته على طريق رفع الايجاب الكلي اذ لو كان وجود كل جزء نفس
ماهيته وذلك الجزء ماهية كل جزء غير ماهية الجزء الاخر حتى يتصور التركيب
العقلي لم يتحقق الحمل الذي هو لازم للتركيب العقلي ولا يلزم منه كون
وجود المجموع الذي فرض انه واجب الوجود غير ماهيته والمحذور هو
هذا وذلك لانه يجوز ان يكون هناك مفهومان متغايران يكون
المؤلف منهما نفس الوجود القائم بذاته وماهية كل واحد منهما غير
الوجود ولدفع هذا الاحتمال كتب الحاشية المصدرة بقوله
وتفصيل المقام وحصر الاحتمالات المتصورة في التركيب العقلي و
وابطل جميعها وخلاصة ما يستفاد من هذه الحاشية لدفع هذا الاحتمال
انه اذا لم يكن وجود كل جزء نفس ماهيته فلا يخلو اما ان يكون وجود كل

صورة

مهام

يكون آه وبنا الكلام ح على ان الجزء العقلي لما كان متحدا مع الكل في الموجودية في الخارج
فلو كان احد الجزئين ممكنا محتاجا في الموجودية الخارجية الى الغير يلزم احتياج الكل في
الموجودية اليه ولما توجهت حاشية الحاشية لبعض الاحتمالات التي لم يتعرض لها
في الحاشية لم نقل بتفصيل الدليل بل قال وتفصيل المقام هذا انه يمكن دفع الايراد
بوجوه اخر منها انك قد عرفت فيما سبق ان الوجود ان كان قائما بنفسه كان
وجود الذات موجودا بذاته وان كان قائما بالغيره كان وجود الغيره ويكون الغير
موجودا به فح لو لم يمكن واحد الجزئين عين الوجود ومعلوم ان الوجود الذي هو
عين الكل او عين الجزء الاخر لم يكن قائما به والا لم يكن الكل او ذلك الجزء موجودا
لذاته لم يمكن وذلك الواحد موجودا ومنها ان الموجود يمنع ماقام به الوجود اعم من
ان يكون قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير فالجزء الذي لم يكن عين
الوجود لم يكن موجودا وهذا ان الوجهان متغايران ومنها ما اشار اليه في
حاشية الحاشية الصدرية بقوله ويمكن تخصيص الدليل من انه يلزم حمل الممكن على
الواجب حملا ذاتيا ومنها انه قد صرح الشيخ في مواضع بتقدم الطبيعة لا بشرط
شيء على الطبيعة بشرط شيء بتقدم البسيط على المركب وقد نقلناه عنه في كتب
المهية وتوجيهه ان الوجود وان كان واحدا لكن نسبة الوجود الواحد الى الطبيعة
لا بشرط شيء متقدم على نسبته على الطبيعة بشرط شيء وما وجهنا به كلام الشيخ ذكره
العلامة في حواشيه على حكمة العين ثم في الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين
يلزم كون الواجب مجتمع الممكن تعالى شانه عن ذلك وبما قررنا من الوجه الاخير
من الوجوه المذكورة يمكن دفع اصل الايراد الذي ذكره الشارح بان يقال لو كان
الطبايع موجودة في الخارج حقيقة كما هو راى الشيخ والمص وغيرهما من المحققين فقد
عرفت ان الجزء اي الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الكل وهو الطبيعة بشرط
شيء في تعلق الوجود ونسبته وحاصله ان الجزء احق بذلك من الكل ومعنى التقدم
الذاتي هو هذه الاحقية والاولوية على ما يستفاد من كلام الشيخ فيلزم تقدم
الجزء على الواجب في موجوديته في الخارج والتقدم الذاتي يلزمه الاحتياج
فيلزم احتياج الواجب الى الجزء في الموجودية الخارجية هف وفيه كلام لان

تقدم الوجود الواحد على نفسه باعتبار تغاير النسبتين احتمال معقول لكن انما يتم
القول به في مقام المنع والتجويز واما في مقام الاستدلال فالمنع متوجه عليه
كيف والاستاد ممن لم يجوزه وابطل كون الاتحاد في حمل الموجبات اتحادا
بالذات بانه يلزم منه كون الابيض الموجود بعد زيد بالذات بل بالزمان
ايضا متحدا مع زيد بالوجود حقيقة وذلك العدم تجويزه كون الوجود الواحد
متقدما على نفسه باعتبار النسبتين وايضا استشكل القوم عند ذكر خواص
الذاتي حيث قالوا من خواصه تقدمه على الذات بالوجودين بان الجزء
المحمول لما كان متحدا مع الكل في الوجود الخارجي فكيف يتصور تقدمه عليه و
لو كان هذا اي تقدم الوجود الواحد على نفسه باعتبارين امرا مشهورا عندهم
مسلما بينهم لم يستشكلوا انه يمكن دفع هذا النقض بهذا الاحتمال في
مقام المنع واما في مقام الاستدلال فلا دفع له وان لم يكن الطبايع
موجودة في الخارج حقيقة لم يكن الواجب في حد ذاته ملك المفهومات التي من
انها اجزاء الواجب ونسبتها بالاجزاء كان تجوزا لاصطلاح اذ عند
اصحاب هذا المذهب ان الشخص البسيط الموجود في الخارج ينتزع
العقل منه المفهومات فالمأخوذ منها ان كان مأخوذا من الذات الى ملاحظة
امر آخر كان ذاتيا والا كان عرضيا ويسمى بحقيقته وتفصيله في كلام الاستاد
في بحث المهية واذا لم يكن تلك المفهومات اجزاء حقيقة فلا كذب نقضها
في هذا المقام ولا غرض يتعلق بهذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قوله
وايضا يحتمل وجهين احدهما وهو الظاهر انه دليل آخر على ما يدل عليه قوله
بعد ذلك ولا يرد هذا على الدليل الاول الذي اورده بزيادة
شرط الاول على ما ذكره الشيخ وتقريره ان حقيقة الواجب تعالى شانه
لو تركب في العقل فتركيبه اما من الجنس والفصل او من مفهومين متساويين
او من نوع بسيط وتشخص وعلى التقادير يلزم تركبه من النوع والتشخص
وهذا الكلام منه مبني على ما حققه في الحاشية الجديدة موافقا للاستاد
المتأخرين ان الشخص مشتمل على امر زائد على النوع بنسبته الى النوع

والمعلوم وحاصله ان التنوع بعد انه النوعية من دون انضمام التشخص وهنا لا معها كما تقرر في
موضعه ليس موجودا في الخارج فلم يكن موجودا بنفسها ولم يكن تصور الانفكاك بين
الماهية والوجود ممتنعا والى ما ذكرنا اشار بقوله لا يحلله الى ماهية وتشخص واما ذكر ان
العقل لا يحلله الى ماهية ووجود فلتتميم تفسير كلامهم ولبناء الدليلين عليه وفيه ان معنى
كلامهم ماهية الواجب اي انيته ليس الا ان وجوده عين ماهيته بمعنى ان العقل لا
يحلله الى ماهية ووجود واما ان العقل لا يحلله الى ماهية وتشخص فليس معنى هذا الكلام
وما نقله في اوائل بحث المواد عن المحقق في شرح الاشارات يدل على ما ذكرنا فارجع
اليه فان قيل ان ثبت بالبرهان ان وجود الواجب عين هويته الشخصية فيجوز ان
لا يكون عين ماهيته النوعية فلا مانع في كون الماهية كلية فيلزم امكان الواجب ثم يرد
عليه ان هذا الدليل لا ينفي كون الواجب مركبا من مفهومين متساويين او من جزئين
واشار الى وروده في الحاشية الانية حيث قال لا يرد بهذا على الدليل الاول
حيث قيد بالاول مشعرا بانه يرد على الدليل الثاني فان قلت على الدليل الاول بحث
ان صحة الحمل انما تقتضي الاتحاد والطرفين في الوجود في الخارج واللازم في التركيب
العقلي كون مفهوميهما متغايرين بحسب العقل فلا منافاة قلت المعتبر في صحة
الحمل كون الوجود المنتزع من احد الطرفين عين المنتزع من الاخر مفهوما وذاتا
في التركيب تغايرهما مفهوما وبينهما انه تتمة للدليل وتوجيهه ان هذا المفهوم
المركب المفروض انه واجب الوجود وماهيته غير الوجود ولا شئ من الواجب ماهيته
غير الوجود اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلما ثبت انه قد ذكر كون الواجب
شخصا بسيطا لا يحلله العقل الى ماهية وتشخص لتتميم تفسير كلامهم لا لمدخليته
في تتميم الدليل واعلم ان التركيب يتصور على وجهين خارجي يتميز الاجزاء فيه
بحسب الخارج ولا محالة يتميز بحسب الذهن ايضا وذهني يتميز الاجزاء فيه
بحسب الذهن فقط والاول ينقسم الى ما يكون الاجزاء فيه متمايزة بحسب
الوضع كالبيت او غير متمايزة كالجسم المركب من الهيولى والصورة والثاني
الى ما يكون الاجزاء فيه محمولة بوجه ما كالحد للانسان المركب من الحيوان والناطق
والى ما لا يكون الاجزاء فيه محمولة كالاعداد المركبة من الاحاد وقد يطلق

المركب مجازا على ما لا يكون هناك تركيب لكن تقبل القسمة التحليلية اما الى الاجزاء
خارجية كالجسم المتصل الواحد او ذهنية كالانسان من حيث انه محدود
وهو المعبر عنه بالاجمال والمقصود هنا نفي الوجوه الستة المذكورة بابرها
والدليل المذكور انما يدل على نفي القسمين الاولين منها واما الوجه الخامس
فظاهر انه لا يتصور ما حقه من التحدد بمعنى المادة وما يشبهها كالوضع واما الرابع
فلا يتصور في الموجودات الخارجية لانه على تقدير تحقق المركب في الخارج لا يجوز
ان لا يكون الاجزاء موجودة اذ المركب عين الاجزاء ماهية ووجودا فاذا
لم يكن الاجزاء موجودة فيه لم يكن المركب موجودا فيه بديهة واما ان يكون
صورها الذهنية مركبة لكنها مخالف لذي الصورة في الماهية ويكون ذو الصورة
بسيطا بحسب الماهية فنحن لا نشتغل بابطالها واذا وجد الاجزاء فيه فاما
ان يكون موجودة بوجود الكل فيكون محمولة وقد فرض غير محمولة هف او
موجودة لا بوجود الكل فيكون التركيب في الخارج فلم يبق الا التركيب من
الاجزاء المحمولة ولهذا اوضح الاستاد تنقيحه وانما اطنب الكلام في
هذا المقام لانه من امهات المطالب الشارح لان كل ماهية لما
سواه مقتضية لامكان الوجود قيل عليه الماهية الجنسية لا تقتضي شيئا من
الوجوب والامكان بل المقتضي هو الحقايق المندرجة تحته ويجوز ان
يكون بعضها مقتضيا للامكان وبعضها مقتضيا للوجوب كما هو
مذهب الاشراقيين والاف وفيه انتهى وفيه بحث اذ كل مفهوم
سواء كان ماهية نوعية او جنسية او غيرهما فاذا نظر اليه من حيث هو
كان اما مقتضيا للوجود او العدم او لا يقتضي شيئا من ذلك وانكار
ذلك لا يخلو عن مكابرة واذا ثبت اقتضاؤه ذلك فالمعنى الجنسي لشئ
من الوجوب والامكان فنقول ان اقتضى لذاته الوجوب لزم
تعدد الواجب ضرورة تعدد الطبيعة الجنسية بتعدد انواعها
وان اقتضى الامكان لزم امكان ما هو متحد مع الواجب في الوجود
فان احتاج الكل الى الجزء المحمول عليه في الوجود من حيث ان نسبة
هذا الوجود الى الجزء متقدم على نسبته الى الكل على ما ذهب اليه هذا

غير محتاج في ماهيته الموجودة بعينها فتأمل وربما يورد المنع على قول الشارح واذا لم يكن
مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي بان الاحتياج
الى الفصل لعله لتحقق ماهيته لا للامتياز والجواب عنه ان الفصل يلزم للتميز عما يشاركه
في الجنس صورة التركيب من الجنس والفصل وان لم يكن ذلك المشارك ممكنا واذا كان جنسا بل
كان فرضيا محضا فان منعت كونه ممتازا عن المشارك مطلقا كان مكابرة وان
منعت كونه ممتازا عن المشارك الذي يصدق عليه الجنس الواقع اذا لم يصدق
عليه كان راجعا الى ما ذكره الشارح بل المراد بان المميز في الصورة احتياج
المحل اليها آه فان قيل اذا كان المميز بالصورة ما قال لاستنباط المنع الذي
اورده سابقا اذ لا شك ان الجوهر الحال كالهيئة السريرية وغيرها صورة وانها
جوهر لا عرض ضرورة احتياج المحل اليها في تحصيله نوعا فالجواب ان مبنى ما مر سابقا
القوم على انهم لم يجعلوا السرير نوعا محصلا فلم يبعد قطعا انه في تحصيله نوعا
محتاج الى الهيئة حتى يلزم كون الهيئة صورة نعم بين ما ذكره هنا في مقام السند
من ان السرير نوع محصل حقيقي وبين ما نقل عنهم منافاة ولا محذور فيه لا على
القوم لما مر انهم لم يجعلوا السرير مركبا حقيقيا ولا على الاستناد لانه في مقام
المنع وعدم تسليم ما مر جوابه   ومراده بكونه ممكنا آه فان قيل اذا
كان مراد المستدل بامكان الوجود امكانه باعتبار ثبوته للذات الواجب
لزم المستدرك باقي المقدمات لانه لو تم ان ثبوته للذات ممكن ثبت امكان
الذات اذ لا معنى لامكان الذات الا هذا او يكون باقي المقدمات حشوا
فالجواب ان ثبوت الوجود للذات واتصاف الذات به لما كان نسبة محتاجة
الى الطرفين لا يجوز ان يكون واجبا نظرا الى ذاته بل بالنظر الى ذات
ذات الواجب ومراد المستدل بامكان ثبوت الوجود للذات امكانه في
نفسه وبالنظر الى ذاته لا امكانه بالنظر الى ذات الواجب والمنافي للواجب
انما هو الثاني والمراد هو الاول   الشارح وايضا فافتقار الوجود الى
الى الماهية آه هذا سند آخر للمنع وهو منع كون المفتقر الى الغير ممكنا وفيه
يحتمل فيه نظر لان مبنى السند الاول على حمل الوجوب والامكان على ما هو صفة

منع ثم

عن م

كر ز

وان ز

الذات

للذات اذ لا يجب في كون الوجود ممكنا ان يكون موجودا عينيا كما يقر الوجود
الممكنة ومبنى السند الثاني على حملهما على ما هو صفة للوجود كما صرح به في كلامه
اضطراب فان قلت في توجيه كلام المستدل اطلق الامكان على الوجود
وحمله على معنى كان صفة للذات فالجيب او لا اجرى كلامه على سنن كلامه
مماشاة معه وثانيا ساق الكلام على ما هو التحقيق ونبه على خلط المستدل
الامكان بمعنى صفة الوجود بالامكان بمعنى صفة الذات قلت ان حصر
المفهومات في الثلث بالمعنى الذي يكون صفة للذات عقلية فوجود الواجب
ان كان مفتقرا الى الذات كان ممكنا بالمعنى الذي يكون صفة للذات
فلا بد له من علة وتنقل الكلام اليه ولا يرد عليه الا ما اورده اولا من
ان امكان الوجود انما يلزم اذا كان الوجود حالة عين خارجي
الشارح واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب فقد يخص
بحث يندفع عنه هذه الاجوبة آه قد عرفت في اول البحث ان المراد ان مرادهم
من عينية الوجود عينية الوجود الخاص لا المطلق لما ثبت انه زائد في الجميع وقد
عرفت ايضا انه يلزم من عينية الوجود الخاص وهو الوجود الذي يكون موجودا بنفسه
تع بعينية الموجود المشتق منه ذلك الوجود له تع فثبت انه تع موجود بذاته لا بوجود
زائد وانه تع وجود بحت وانه موجود بحت لا انه شيء موجود ولما تقرر ان
الوجود كالنور اذ كان قائما بنفسه كان وجودا لنفسه فكان وجودا او
موجودا ولا يخفى ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود الذي هو موجود بنفسه
تع بعينه تع وان الموجود المشتق منه ذلك الوجود عينه تع وانه ليس شيئا موجودا
بهذا الوجود بمقتضى الدليل على ما قرره الاستاد بعينه على ما يشتمل تفصيله
لا ان الواجب لا ماهية له اصلا بمعنى انه ليس له شيء كان الواجب واجبا لم
ولا ان الموجود المطلق عينه اذ الدليل يدل على ان له تع ذاتا بحيث كانت
موجودة بذاته لا بامر زائد فنفي الذات عنه تع يرجع الى انه لا شيء محض
تع شانه عن ذلك وموجوديته تع لما لم يكن بالوجود المطلق فلم يدل الدليل

هو ما حققوه ثم

ان يكون ممكنا نظرا الى ذاته هو بالنظر الى الواجب يكون واجبا وكل ما كان ممكنا نظرا
الى ذاته لا بد له من علة بل علة ذات الا ترجع الى العلة الفاعلية له ذات الا ترى ان
الكلام ههنا وذلك تمام صرح به الشيخ في تعليقاته وقال في النمط الخامس من الاشارات
ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بجعل الفاعل بل لذاته وصرح
بمثل ذلك في الهيات الشفاء ايضا لكن ذكر المصنف في شرح الاشارات ان موجد الشيء
هو الموجد لصفاته الذاتية اي فاعل السواد هو الذي جعله لونا واما قولهم تلك
الصفات له لذاته لا بجعل الجاعل فليس معناه انها ليست بجعل جاعل الشيء بل معناه
انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بجعل فاعل مباين
لها فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها لا تنتهي ولعل الباعث له على ذلك منافاة
المشهور بظاهر ما تقرر عندهم من امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا باعتبار
الشيء واحد وفي جعل ان اللوازم من الصفات بحجة وعلى ما ذكره يكون مدخلية الذات
من حيث كونها قابلة وههنا احتمال آخر وهو ان تعلق الجعل بالذات اولا ولوازمها بتبعيتها
متحققة بهذا الجعل لكن تعلقه بها بالعرض ويمكن توجيه كلام الشيخ بهذا بان يحمل نفي
كونها مجعولة للفاعل على نفي مجعوليتها له بالذات واستنادها الى الذات من حيث
كونها قابلة لها ومجعول الجعل متعلق بها اولا وبالذات فتأمل اذ كان
امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات فهي واجبة بغيرها فان قيل مراده من
قوله وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ليس ان امتناع عدم الصفات
مستندا الى الذات ومعلولا للذات حتى يلزم ان يكون واجبة بالغير والذات
بل مراده ان امتناع انفكاك الصفة عن الذات بمجرد اللزوم الخالي عن علاقة
العلية بينهما فالجواب ان مراده ان ما كان الصفات لما كانت لازمة للذات
وعارضة لها كانت مغايرة لها وقد سبق منه آنفا ان كل ما يغايره الشيء فان
ثبوته لذلك الشيء او اتصاف ذلك الشيء به امر لا يستغني عن العلة كيف وهذا
يفرق بين الذاتي والعرضي ويؤيد ما قلنا انه قال بعيد هذا لانه اذا كان
الوجود وغيره فيكون وجوب اتصاف الماهية به اما لكونه اتصافا بالماهية اي
كون وجوب الاتصاف مستندا الى الماهية في الجملة من غير مدخلية خصوصية

بالذات وبه

احديهما او يكون مستندا الى خصوصية الموصوف وقوله فانه لو لم يكن الذات اقتضته
لم يكن وليل على استنادها الى خصوص الذات ومعناه ما لم يكن الذات اولا
لم يكن وكانه ادعى الضرورة في ذلك الخ وغير المعلوم غير المعلول
هذا احتمال طائل تحته الا لطف العبارة لان ما سبقه على ماهيته الشكل الاول
ينتج ان الوجود ليس عين حقيقة الواجب فان عروض الوجود للماهيات
مستند الى الواجب لم يرد بالماهيات الماهيات الممكنة فقط كما هو الظاهر من العبارة
بل ما يشملها والواجب على ان يكون المراد من الماهية ما به الشيء هو هو ويؤيده
قوله الماهيات التي يصح معروضاتها وقوله الماهية التي يمكن عروضه لها حيث خصص
الماهية بالممكن العروض ليصير مخصوصا بالممكن فيتم التقريب لكنه لو قال لان
علة عروض الوجود للواجب هو الواجب نفسه لا غيره كما وقع في بعض نسخ الشرح
لكان اظهر واولى اذ لا يجوز ان يكون علة عروض الوجود للواجب الممكن
والا لكان الواجب ممكنا لا يقال وايضا ينتقل الكلام الى ذلك الممكن حتى
ينتهي الى الواجب فيلزم استناد عدم عروض الوجود للواجب الى
عدم شيء عن ذلك لانا نقول الواجب ليس علة مستقلة لجميع الممكنات
حتى يلزم ان يكون عدمه شيء عن ذلك علة لعدم الممكن المفروض انه علة
للعروض وكيف يكون علة مستقلة لجميع الممكنات حتى يلزم من عدم شيء منها
اي شيء كان عدمه شيء عن ذلك واشار الى ما ذكرنا حيث قال لو سلم
ان علة عروض الوجود بجعل الماهيات هو الواجب على ما نقل عنه ان قوله
لو سلم اشارة الى انه يمكن منعه اذ المراد بالعلة ههنا العلة المستقلة
وانت تعلم ان هذا المنع لا يرد على التوجيه الذي نقلناه وهذا او يما
يوجه كلام المجيب حيث قال واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل هو
ضروري نظرا الى الذات والمحوج الى العلة هو الامكان بل لان
اللاعروض مستند الى عدم علة العروض فما اورد عليه لا يرد
بحثه لا شك ان اللاعروض صفة زائدة على الذات فثبوتها لها لا بد له من علة اما الذات

بل يكفي فيه عدم سبب العروض
بان مراد المجيب ان اللاعروض
لا يحتاج الى علة

[illegible]

مستنداً الى عدم نفسه لا دفع لزوم المحذور مطلقاً لم يتوجه انه يلزم في اجتماع الوجوب العدم
سبب العروض   الشرح فان كان هو الوجود وحده آه اذ به الوجود ولا بشرط شيء
لا الوجود المطلق الكلي لانه مبهم لا يمكن ان يكون عين حقيقة امر موجود فضلا عن
الواجب تع في لزوم تعدد الواجب ظ   الشرح لزم جواز كون كل وجود مبدا
لكل وجود الى قوله ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه وعلة يمتنع بالذات لا بواسطة
انتفاء شرط المبدائية فقد يبحث اما اولا فلانه لا يلزم من جواز كون كل وجود بشرط
التجرد وصالحا له انه تبرع عن ذلك جواز كون الشيء علة لنفسه والعلية اهم اذ على تقدير تحقق
الشرط فالوجود الذي تحقق الشرط فيه صار واجبا وكان علة محضا فلم يبق معلولا
بل المعلول لتحقق انما هي قبل تحقق الشرط وكذا الكلام في عليته بالنسبة الى علله او الى العلل
انما كانت عللا قبل الشرط وبعد الشرط يصير معلولا محضا واما ثانيا فلانا لا نم استحالة
كون الشيء علة لنفسه على تقدير شرط مح فان الوجوب على تقدير امكانه او تعدده
او تركبه علة لنفسه فتامل   الشرح لان معناه زيادة الوجود هذا انما يكون
مطلوبا على تقدير اتحاد الوجود والكون وقد نقول لا حاجة الى قوله وان كان
غير الكون في الاعيان الى اخر الدليل في اتمام الدليل فيكون مستدركا
الشرح وكذا نقول الوجود المط لا تقتضي العروض ويمكن ان يحقق المطلق بتحقق
العروض مطلقا ولو في الواجب كما ثبت ان الوجود المط المشترك زايد على
جميع الموجودات قيل في بعض شروح الكتب الكثيرة في دفع هذا الكلام ان الوجود
الخاص الذي فرض انه عين الواجب يستلزم الوجود المطلق والمطلق يستلزم العروض
لانه مقتضاه فالوجود الخاص يستلزم العروض وقد يقال اللازم منه ان الوجود
الخاص يستلزم عروض مطلقه ولا محذور فيه لانه لا يستلزم عروض نفسه
اشارة الى ما ذكر في بحث المواد وقد يقال يمكن ان يحمل اشارة الى ما ذكره في
بحث زيادة الوجود حيث قال ويمكن ان يجاب من الوجوه الثلثة بالفرق بين اتصاف
شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا   هذا غير موجه
لان الناقض قط آه لان الحق ان الشرح لم يطالب الفرق بل ادعى عدم الفرق
الا انه عبر عن دعوى عدم الفرق بقوله للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية
للوجود آه لانا نقول هذه الدعوى في حيز المنع ولا يمكن ان يثبت انها

بديهية

بلغ قبالا

بديهية كيف وقد مر ان نقيضها بديهي ولاجل هذا لم يحمل كلام الشرح على الدعوى
هذا وقد يقال فيه بحث لان الناقض من حيث انه ناقض ليس له المطالبة
بالفرق لكن له ان يقول المنع الذي اوردته في صورة النقض لنا ان
نورده في اصل الدليل والا فما الفرق والحاصل ان طلب الفرق ههنا
ليس من حيث انه ناقض بل من حيث انه صار مانعا وهو موجه اذ لا شك
انه وجب على المستدل بيان الفرق حتى سلم دليله عن النقض والمنع ولم
وليس له المنع المشترك بين النقض ودليل الدليل في جواب النقض
بل الحق في الجواب ما افاده في الحاشية الاولى وهو ان الفرق ما بينه
بقوله والحاصل آه وما ذكرنا على جواب الايراد الاول للشرح على ما في
اكثر النسخ فان قوله والحاصل لما كان متضمنا للفرق الذي على المستدل
بيانه فكيف يكون لغوا وقد اشار بقوله لا يخفى ان قوله والحاصل آه الى
دفع توهم ان المص كان مدعيا للفرق بين الفاعل والقابل فالمنع
في مقابله موجه فان ما ذكره المص مبالغة في السند وليس فيه دعوى
والى دفع التوبيخ الذي اورده صاحب المحاكمات على المص حيث قال
هذا غاية توجيه هذا الكلام فانه توفيق له بان حمل كلام عليه لا يخلو عن تكلف
ومشقة فقال ان ما ذكره صريح فيما وجهه به هذا واما قوله بل الظاهر
انه مبني على ما فيه يستند فيع بتوجيه كلام المص في هذا المقام فنقول لا شك   علام
ان الكلام في الفاعلية الخارجية فالنقض بالقابل انما يلائم اذا كانت
المهية قابلة للوجود في الخارج ولما كان المقرر عندهم ان ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف فغاية توجيه كلام الناقض
ان يحمل كلامه على انه قال بثبوت المعدوم في الخارج منفكا عن الوجود
ثم يحل الوجود فيها وذلك بط كما ذكره الشرح مفصلا ويمكن ان يقال
النقض بالقابل انما يتوجه اذا كان قبول المهية الوجود يجب ان يتقدم
حتى يلزم تقدم المهية بالوجود الخارجي على الوجود الخارجي واما اذا
كان قبولها له بحسب الوجود العقلي فظ انه لا يتوجه اذ اللازم منه
ليس سوى تقدم الوجود العقلي على الوجود الخارجي وليس فيه تقدم الشيء

القابل فينبغي ان يكون باعتبار ثبوته فان قيل فمن فرق بين الوجود والثبوت وهو بط
بما فصله وكذا الوجهين اولى مما ذكره صاحب المحاكمات فان لفظ الثابت لا يلايم
الترديد الذي ذكره ثم ما ذكره في توجيه كلام المص منظور فيه لان كلام المص صريح
في ان بناء كلام الناقض على الفرق بين الثبوت والوجود وهو لم يفرق بينهما
اذ لو فرق بينهما لينبغي ان يقول بدل لفظ الثبوت الوجود اذ اللازم من الدليل
المذكور على تقدير كون الماهية قابلة للوجود ان يكون الماهية موجودة ثم يحل الوجود
فيها كما في صورة الفاعلية واما التقدم بحسب الثبوت فهو حق على زعم الناقض
وليس محذورا عنده ولازما من الدليل ولو حمل قوله للماهية ثبوتا في الخارج دون
وجودها على معنى ان لها وجودا غير هذا الوجود متقدما عليه لم ينطبق قوله
لان كون الماهية هو وجودها على ف واللازم المذكور ولا على فساد اللزوم
الذي يصوره على توجيهه رده مع ان تقدير اللزوم تكلف ظ وكذا ان بناء
كلام الناقض مبني على لزوم هذا الفساد بل ليس كلام الا بهذا اللزوم واما
جعل الحكم هو اشتراط الوجود ومبني على جعل النقض نقضا للدعوى الكلية
ان العلة متقدمة بالوجود والظاهر من عبارة الشارح مطابقا لما ذكره صاحب
المحاكمات ان النقض نقض للدليل المذكور والحكم اللازم هو عدم قابلية
الماهية للوجود على ان ما ذكره المص مفصلا انما يدل على نفي اللازم المذكور
وهو ان يكون للماهية ثبوت في الخارج قبل الوجود ولا يدل على نفي اللزوم
الذي تصوره الناقض ولا يخفى انه لا يلزم من نفي اللازم نفي اللزوم
اذ المتصلة اللزومية قد يصدق عن كاذبين ولعل ما ذكره في هذه
الحاشية انما صدر عنه سهوا فتأمل   اقول بعد ما سبق اشارة الى
ما سبق آنفا ان المطالبة بالفرق ليس وظيفة الناقض ولا يخفى ان
كلام الشارح متضمن لتلك المطالبة والجواب الاول هو الجواب الاول
للنقض الذي ذكره الشارح في شرح كلام المص وحمله على الجواب المنع
بعيد لفظا ومعنى ويمكن التفرقة بين الجوابين بان مدار الجواب الاول على منع ان العلة

القابلية متقدمة بالوجود بل القابل هو الماهية من حيث هي بدون اشتراط الوجود
مطلقا لا خارجا ولا ذهنا وبناء الثاني على ان القابلية كالفاعلية تقتضي
التقدم بالوجود لكن في الوجود الذي هو ظرف القابلية وهو الذهن فيما
نحن فيه على ما مر ان زيادته عليها في التصور فلا فرق بين الفاعلية والقابلية
في الحكم المذكور اي التقدم بالوجود الذي هو ظرف احدهما بل الفرق
في ان فاعلية الوجود الخارجي انما هو في الخارج بخلاف القابلية فتأمل
قال الشارح لزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا له ثم هذا الزم كون جميع
صفات السلبية وكذا الوجود المطلق والوجوب المطلق عين الواجب
فانهم جعلوها من نوع المنطق آه لا يخفى ان هذا لا يدل على ان المعقولات
الثانية مطلقا هي المشتقات ثم لا يخفى ان بما ذكره يندفع الايراد الاول و
الثاني لان كون فرد الوجود مستغنيا عن المحل وموجودا في الخارج لا ينافي
كون الموجود من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وايضا اذا كان الكلام
في الموجود لم يحتج الى الاحتجاج على ان الوجود ليس بموجود في الخارج
فيندفع الثالث ايضا فان قلت لا نشك ان افراد الموجود موجودة في
الخارج قائمة بنفسها وايضا لا بد من الاحتجاج على ان الموجود ليس بموجود
في الخارج فالعدول من الوجود الى الموجود لا يدفع الايرادات قلت
وجود افراد الموجود وافراد الشيء من حيث انها افراده في الخارج ينافي
كون ذلك الشيء من المعقولات الثانية وكذا اتصافها بذواتها في تلك الحيثية
اي من حيث يصدق عليها ذلك الشيء ينافي كونه من المحمولات العقلية لكن قد
تقرر فيما مر ان صدق الموجود على الماهيات انما هو في التصور والوجود
الذهني وحاصل ان صدق الموجود على افراده انما هو في العقل دون
الخارج فتلك الافراد من حيث انها افراد الموجود انما يكون موجودة في
العقل لا في الخارج ومعلوم بالضرورة ان مفهوم الموجود ليس بموجود في
الخارج بالاستقلال بل يصدق على الماهيات في العقل فيكون من المحمولات
العقلية وليست موجودة في الخارج ايضا فان قيل كما ان الموجود
يصدق على افراده في العقل دون الخارج كذلك الوجود انما يوصف

في ان الوجود من المعقولات الثانية

بلغ قبالا

فائدة العدول المذكور قلت لو كان الكلام في الوجود لم يتم دعوى كونه من المعقولات
الثانية لجواز ان يكون صدقه على الوجود الذي هو عين الواجب صدقا خارجيا ويكون
موجودا في الخارج اللهم الا ان يخصص كونه معقولا ثانيا بانه بالاضافة الى خصوص
الحصص العارضة للماهيات فيكون راجعا الى التوجيه الذي ذكره آخرا بعد التسليم ولا يخفى
جريانه في الموجود ويمكن ان يقال ان مقصوده من اثبات كون المعقول الثاني هو
المشتق ايراد النقض على كلام الشارح بمثل الشيء والممكن والواجب وامثالها على ما
يشعر به قوله وفيه نقول غير ان ما ذكرت جار في كثير من المفهومات قد حكموا بكونها
معقولات ثانية حين كون المراد من الامر العام المشتق فما هو جوابكم في هذه
المفهومات فهو جوابنا في الوجود ولم يذكر الحمل لان مداره على كون حمل الوجود
على الماهيات وعروضه لها في العقل وذلك مما صرح به في كلام المص حيث قال فزيادته
عليها في التصور وسمي الحقيقة في كلام الاستاد وايضا هذا وانت تعلم ان الاولى
في كلام المص ان يقول بدل قوله وهي من المعقولات الثانية بالواو فهو بالفاء
ليكون متفرعا عليه ما تقدم وفيه لا حاجة الى الاستدلال عليه كما فعله الشارح
اذ يكفي في كون مفهوم معقولا ثانيا كون عروضه في العقل فقط   الشارح
وان فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية اه فذلك هذا مع ابتنائه
على نفي وجود الطبايع في الخارج مع ان التحقيق خلافه وخلاف ما ذهب اليه المص
على ما سيجيء يرد عليه انه على هذا الراي لو حكم على مفهوم بانه ليس موجودا في الخارج
وجعل الحكم مسلما كان معناه ما ذكره الشارح لا يكون الحكم مفيدا ليس لعنوان خاصا
وههنا قد حكم على مفهوم الوجود بانه معقول ثان ومعلوم ان هذا الحكم ليس حكما
على افراد المفهوم فاذا قيل في اثبات هذا الحكم كونه ليس موجودا كان حكما على
نفس المفهوم ليتم التقريب ولا يخفى ان بما ذكره لا يتم كون الحكم على مفهوم لعدم
الاستغناء عن المحل حكما على افراده كيف وبعض المفهومات قد يستغني عن المحل
اي الموضوع وبما قررنا ظهر انه قد اندفع الايراد الاول وثانيا واما دفع الايراد
الثالث عن المص فهو انه لم يدع الا كونه معقولا ثانيا وهو لازم من
كونه من المحمولات العقلية على ما مر آنفا ولا حاجة الى اثبات ان الوجود

ليس

الحمل كرر

اقول

115

ليس موجودا خارجيا ولو سلم انه يحتاج اليه فلتوجيه كلامه ان يثبت بكونه من المحمولات
العقلية ضرورة ان مفهوم الوجود لا يكون موجودا في الخارج بعد [illegible]
كان عروضه للاشياء في العقل فقط لم يكن موجودا خارجيا وفيه انه لم
يثبت كونه بالنسبة الى وجود الواجب عارضا في العقل ويمكن الجواب بان
العارض موجود بالوجود بوجود المعروض والمراد نفي الوجود بالذات على
ان كون الوجود المطلق موجودا بنفسه لا بعروض لزومه لنفسه يقتضي
كون الوجود المطلق واجب الوجود   هذا المفهوم من حيث انه
عارض ليس له ما يطابقه اه حمل الوجود على معناه والعروض على معنى القيام
مما لا شك فيه ولهذا قال من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه فاشار
الى عدم عروضه للوجود الواجبي ثم العلاوة التي ذكرها بحث على سبيل
التنزل وعلى تقدير التسليم ان الواجب فيما يثبت له معقول ثان لا ان لا يكون
له ما يطابقه في الاعيان مطلقا والسند المذكور بقوله اذ لو كان صدقه
عليه يجب الخارجي اه مدخول اذ اللازم منه ان صدق الوجود ومواطاته
موقوف على صدق الموجود ومواطاته ولا محذور فيه بناء على ان وجود
الواجب بنفسه لا يصدق المطلق عليه والجواب المشار اليه بقوله ثم وجود
من المفهوم هو الجواب الذي ذكره في آخر الحاشية اي نعم والفرق
بينه وبين الجواب الاول الذي ذكره بقوله هذا المفهوم من حيث انه
عارض اه ان في الاول يلزم ان المعقول الثاني حيث كان عارضا
لا بد ان لا يكون له ما يطابقه في الاعيان حتى لو كان صدق الوجود
المطلق على الموجود الواجبي في الخارج لما ضر هذا الجواب لانه ليس عارضا
له بمعنى القيام وفي هذا الجواب لا يلزم ذلك   بمعنى ان الوجود
في الذهن ليس قيدا في الموضوع بحيث يصير القضية وصفية حمل كلام
الشارح على انه جعل المعقول الثاني ما يكون عارضا للماهية الموجودة في
الذهن على ان يكون للتقييد بل التقييد ايضا كما يفهم من الحاشية
الآتية واطلاق الموضوع [illegible] ثم استبعد هذا او التحقيق ان
القضايا الوصفية ليس ان المحمول ضروري الثبوت للذات المقيدة

[illegible]

116

داخلا في الموضوع بل انما يكون نابتا ضرورة للذات بشرط ان يكون كاشفا وبين المعنيين
بون بعيد في الحاشية وهو بعيد لان الشارح كيف لا وقد نبه الشارح المحقق قوله
المصنف وزيادته عليها في التصور على ان ثبوت الوجود الخارجي للشيء في الخارج فرع لثبوت
ذلك الشيء في الخارج وبه يبطل ان زيادة الوجود الخارجي على الماهية ليست في الخارج
لكن لا يخفى على المنصف ان حمل كلام الشارح على هذا اقرب الى الصواب من حمله على
ما حمله عليه في التصور جملة على هذا تم الشرح من الف ده كيف وقد مر في بحث قيام
الوجود بالماهية من حيث هي ان الوجود يعرض للماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط
العدم فمعنى كون الوجود والعدم شرطا للعروض لا كونهما قيدا في الموضوع و
احال هذا البحث الى ذلك الموضوع فعلم ان المراد ما ذكرنا هذا وما ذكر من التوجيه
فانما هو لتوجيه كلام المصنف وههنا كان معترضا عليه فان قيل على الشارح ما يستفاد انما
هو كون الوجود الخارجي يعرض الماهية لا بشرط الوجود الخارجي ولا بشرط عدمه ولا

الذهني مع

بيان ذلك عروضه لها بشرط الوجود الذهني قلت ما ذكرنا يدل على ان الوجود

ما ذكرنا

الخارجي يعرض الماهية لا بشرط الوجود الخارجي ولا عدمه كذلك يدل على ان عروض
الوجود مطلقا غير مشروط بالوجود اذ لو كان عروض الوجود الخارجي في العقل
وكان مشروطا بالوجود في العقل فعروض الوجود العقلي في العقل ان لم يكن
مشروطا بالوجود في العقل لزم التحكم والتزام الفرق بين الوجود الخارجي
والعقلي في مسئلة الفرعية وان كان مشروطا لزم التسلسل او توقف الشيء
على نفسه ويكفي لصحة الحوالة هذا القدر ثم لا يخفى ان المنافات التي
ذكرها على هذا التوجيه يرجع الى مواخذات لفظية يندفع بتغير البيان والتقرير
على ما لا يخفى ولم يتوجه الى حل هذا الاشكال ولم يندفع بان الاشتمال على المقدمات
العقلية غير معقول اذ لا يتوجه لزوم المحذورين ولا ينفع دفع لزوم المحذور الذي
بقضية الاستلزام على ما اختاره لان المتبع المعقول ان ما على
ما يستفاد من توجيهاته المنقولة من حاشية المطالع وشرح المواقف
حيث نقل عن حاشية المطالع انها ما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني
اعني ما للوجود الذهني مدخل في عروضه ثم قال ولا شبهة في هذا التوجيه

وعن شرح المواقف ما يعرض المعقولات الاول من حيث انها عوارض في الذهن
ان الوجود الذهني شرط لعروض المعقولات الثانية ولا يخلص الا بالتزام تخصيص
الموقف او تعميم الموقف وهذا كما ترى ان تمايز الموصوف يحتاج الى ذكر
الوجود ويحكي بيان المعنى المراد بالامتياز فانظره فان وصف
الوجود عرضي هذا يدل على انه حمل كلام الشارح على انه جعل القيد اي الوجود
العقلي ايضا داخلا في معروض المعقول الثاني وانظر انه ليس مما لابد
في توجيه كلام الشارح بل يكفي لتوجيه كلامه ان يكون التقييد فقط داخلا
وقد سبق منا كلام على ذلك اشارة الى ما ذكره انفا حيث قال اذ كان
اتصافها به بحسب نفس الامر اما في الخارج وهو ظاهر او في الذهن فلخصوص الوجود
الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات الثانية وقوله فقد قرر الكلام فيه مفصلا
اشارة الى ما ذكره في الحاشية المتعلقة بقول المصنف فزيادته عليها في
التصور المصدرة بقول الشارح فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا
الخ ويمكن حمل كلام الشارح على انه يلزم كون الماهية موجودة في الخارج قبل
قيام الوجود الخارجي بها اي في العقل اذ يجوز ان يوجد في الخارج
ولم يعتبر ذلك عروض الوجود لها والجواب ان الموجودية ليست
بقيام الوجود بالماهية بل بتاثير الفاعل في الماهية ولا يلائم
ما ذكره من ان القسم الاول وذلك لانه ينبغي له ان يقول
ان القسم الاول بخصوص الوجود في نفس الامر فيه مدخل متوقف
نظيره ان مصداق ذلك الوصف هو عين الماهية اي نفس
هو الموضوع وقيام المبدأ معا كما في حمل الابيض على الجسم على ما
ذكر اذ لما كان قيام الوجود بالماهية في التصور فاذا لم يكن هناك

قرز

تصور وجود ذهني لم يكن قيام مع ان حمل الموجود على الماهية صادق
دائما لا يتوقف على هذا الاعتبار فيتوجه السؤال المصدر
بقوله فان قلت وقوله وقد عرفت الفرق بين المنتزعات الذاتية
والوصفية اشارة الى جواب سؤال تقريره جعل المصداق نفس
الماهية واشار الى السؤال والجواب في الحاشية التي اشار اليها بقوله

كليها ينتزع من الذات فتلك ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات كلها بخلاف الوجود
ونظايره اذ لا بد فيها من ملاحظة امر آخر مثل وجود علته وآثاره انتهى
ان يكون المهية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوط بذلك العارض هذا هو المعنى الذي
عبر عنه سابقا بامتياز المهية عن ذلك العارض في ظرف الاتصاف وليس المراد
بالامتياز وعدم الخلط ما هو المتبادر منه والا لزم ان لا يكون الاتصاف
بالمعنى في الخارج ضرورة انه لا امتياز بين زيد مثلا والعمى في الخارج كيف و
الامتياز الخارجي بين الشيئين تقتضي ان يكون لكل من المتمايزين تحقق في
الخارج ممتازا عن الآخر بل اراد بعدم الخلط والامتياز ان لا يكون تحقق
الموصوف وتقومه في ظرف العروض والاتصاف بذلك العارض ولا يكون
ان الوجود الخارجي مما لا يمكن تحقق المهية في الخارج بدونه فلهذا لم يكن اتصاف
المهية بالوجود الخارجي في الخارج وهذا المعنى الذي ذكرناه يستفاد مما ذكره
بحث امتناع اعادة المعدوم حيث قال اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان فان
فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ
نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع
انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود انتهى فان
قوله اذ نسبة الوجود الى المهية آه يدل على ان المراد بالعينية في الخارج ليس معنى
يتناول سائر الاعتبارات بل ما ذكرنا من ان لا يمكن تحقق المهية بدون الوجود
كما لا يخفى فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا
الاعتبار وهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به فدقق لا يخفى على احد ان
النوى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار ليس بحسب نفس الامر كيف
وقد صرح في مبحث المهية بان التجرد عن جميع العوارض ليس بحسب نفس الامر
بل بمحض اعتبار الذهن واختراعه وح نقول لما كان اتصاف المهية بالوجود
في نفس الامر وظاهر ان اتصاف شيء بصفة في نفس الامر يقتضي عدم

فايده السيد

الخليط والنوى عن تلك الصفة في نفس الامر لا بمجرد اختراع الذهن فالاولى
ان يقال اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر في ظرف يجرد الذهن المهية
مجردة عن ذلك الوجود الخاص وان كان موجودا بنحو آخر من الوجود في
نفس الامر مع الاتصاف بذلك النحو نحو آخر وهكذا ولا يلزم التسلسل لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار لا الى غاية فيلزم توقف الاتصاف على الاعتبار المذكور
لانا نقول لا محذور فيه فان موجودية المهية في ظرف ليس بجزء من الوجود لها
فيه ولذا قال المص فيما رده عليها في التصور نعم يرد عليه ان اتصاف المهية
بالوجود المطلق في نفس الامر مع انه لا يكون المهية مجردة عنه في نفس الامر وان
جاز تجردها عن كل فرد منه فان تمثيل الاتصاف بالمطلق انما هو في ضمن فرد ح فنقول
اتصاف المهية بالمطلق في ضمن كل فرد من فرد آخر من الوجود في نفس الامر
وهكذا مطلق الاتصاف بالمطلق من حيث هو من غير اعتبار امر آخر معه في
نفس الامر مع انه لا يمكن تجريد المهية عنه في نفس الامر فالصواب
ان يقال عروض الوجود المطلق للمهية انما هو في الاعتبار الذهني وتحقق الامتياز
بين العارض والمعروض في هذا الظرف لكن هذا الاعتبار ليس فرد النفس الامر
وعروض هذا الاعتبار انما هو في هذا الاعتبار فانه في هذا الاعتبار معرى
عن جميع ما عداه حتى عن هذا الاعتبار وان كان في نفس الامر مخلوطا به فتامل
الشرح اقول هذا الكلام انما يتم آه قد عرفت ان غرض قائل بوجود
المهيات بنفسها في الذهن ان وجود الذهني على نحوين بنفسه وبصورته ولا شك
انما هو باعتبار الوجود بنفسه لا بصورته وان كانت مطابقة كما ان
التضاد بين الحرارة والبرودة بحسب الوجود على ما عرفت
الشرح اي يلاحظ بعنوان المعدوم ظاهر العبارة يدل على ان التفسير
لتوارد فيه وح يكون معنى قول المص ان العقل يتصور عدم العدم انه
يلاحظ العدم بعنوان العدم وانت تعلم ان حمل تصور عدم العدم

بالترفع بالعدم وهو قرينة على ان المراد بالمتصور ليس المتصور المقابل للتصديق وذكر عدم العدم ونحوه للسامح
ان العدم اي المعدوم المطلق كان متصورا اذ الحكم بالشيء يستدعي تصور المحكوم عليه ولا
دخل لخصوصية المحمول فيه بخلاف ما بعده اذ مداره على خصوصية المحمول النشء و
اللازم باطل لا يستلزم انه ان تصور فقد تحقق التناقض انما يلزم من الحكم بالتلازم لانه من
نفس المعدوم فيجوز ان يكون مثل ذلك القضية صادقة في نفس الامر مع امتناع الحكم
بهما والجواب انا نعلم بديهة انه يجوز للعقل الحكم بهما وان تحقق يلزم من مجموع صدق
الحكم بهما لكن الحكم فيهما جائز بل واقع فتعين ان يكون مجموع المحال ثابتا ومن
وذكر بعض الفضلاء انه جواب آخر حيث قال الاصل في العقل والمحكوم عليه ليس
الا مفهوم المعدوم المطلق وذلك المفهوم له حيثيتان احديهما خصوصية
نفس المفهوم مع قطع النظر عما يحاذي به من الافراد وهو بهذا الاعتبار موصوف
بصحة الحكم لا غير لانه موجود خاص وكلي من الكليات والثانية اتحاده مع افراده
وبهذا الاعتبار يسلب عنه صحة الحكم وبالجملة يسلب صحة الحكم عن الفرد ولا
ان فرد المعدوم المطلق مطابقه ليس له كون من الوجود اصلا فيصدق سلب
الحكم عنه فالموضوع في هذه القضية ذلك المفهوم الكلي لكن سلب الحكم ليس متوجها
الى نفسه بل الى ما يتحد به من الافراد اقول بناؤه على ان الحكم في القضايا المحصورة
على المفهوم لانه الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد ولكن الحكم يسري كانه الى
الافراد على ما حققه الاستاد ونسبه الى القدماء المحققين وفيه نظر لانه
اذا صدق ان الحكم عليه حقيقة والسارى اليه الحكم لا بد ان يكون موجودا في
الذهن اعم من ان يكون بالذات او بالوجه باعتبار ان المفهوم الصادق
عليه موجود فيه حقيقة على ما حققه الاستاد في تحقيق هذا المذهب صدق ان
كل ما هو معدوم مطلقا اي لا يوجد مطلقا لا بالذات بان يكون ذاته موجودا
حقيقة ولا بالوجه بان يكون عنوانه مثلا موجودا في الذهن يمتنع ان الحكم
عليه حقيقة الحكم ساريا اليه متوجها اليه فيصدق ان كل معدوم مطلق اي
لا بالذات ولا بالوجه يمتنع ان يسري الحكم اليه ونقول ما يسري اليه الحكم في
هذه القضية ان كان معدوما مطلقا بالمعنى المذكور كيف يسري

المحكوم عليه كذ

بان يكون م
ع كذ

الحكم اليه وان كان موجودا ولو باعتبار عنوانه كيف يصح الحكم السارى اليه بامتناع
سريان الحكم اليه على ان هذه الشبهة مذكورة في كتب المتأخرين ورايهم
ان الحكم على الفرد لم يندفع بهذا الجواب اصلا قال المص تقسيم العقل
الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه اراد بالثابت وغير الثابت
افرادهما لا مفهوميهما والا لم يلزم توهم اجتماع النقيضين اذ لا تناقض في كون
مفهوم غير الثابت في الذهن ثابتا فيه فان اجتماع النقيضين المحال
وان يصدقا معا على ثالث الا ان يصدق احدهما على نفس الآخر
وفيه نظر لانه اما ان يراد بالانقسام او قد يراد بالانقسام الانقسام
المطلق من غير اعتبار تقييده بنفس الامر ومن العقل ويحتاج الى
تخصيص المقسم بالذهني او يجنس مطلق انقسام الموجود الخارجي او المطلق
الى الثابت في الذهن وغير الثابت فيه مما يوهم التناقض اذ لعل هذا
المطلق انما وقع في ضمن نفس الامر فلا بد من التخصيص بالذهن لتتميم الكلام
ولا يكون قول الشارح ولا يجب ان يحمل محمولا على التمثيل والمقصود انه لا
يمكن ابقاء الكلام على ظاهره ويمكن اختيار كون الانقسام بحسب نفس
الامر بان يكون المراد بغير الثابت في الذهن غير الثابت فيه في الجملة
اعم من ان يكون غير ثابت فيه في الواقع او بحسب الفرض ولو حمل الموجود
على العقلي كان تحققه في ضمن الغير الثابت في الوجود وصار من ممنوعات
ما سبق ولو حمل على المطلق او الخارجي صح تحققه في ضمن الغير الثابت
في الذهن في الواقع فلم يصح التفريع والتفصيل انه اذا حمل الانقسام على
المطلق والموجود على المطلق او الخارجي لم يستقم الكلام وكذا اذا
حمل الانقسام بحسب نفس الامر سواء حمل المقسم الموجود الخارجي او
الذهني او المطلق فلم يتأت الا ان يحمل المقسم الموجود في الذهن
ويحمل الانقسام مطلقا او مقيدا بالوجه لكن بعد تخصيص المقسم

بالذهني اذ المتبادر من الوجود اما الخارجي او المطلق ويمكن ان يجاب بان المراد
لقائل ان يقول اي حاجة الى هذا التكلف وهو ان يحمل المقسم الى المهيات الموجودة
في الذهن لا نفس مفهوم الموجود حتى يلزم الاحتياج الى تخصيص الموجود بالذهني على انه
لا بد من حمل الانقسام على ما هو بحسب نفس الامر فلا مجال التوهم حتى يحتاج التنفيس حتى
يحتاج الى الاعتذار او لا يكون التقسيم خارجية لاشتمالها على الحكم بالخارج
في الخارج لانه في صورة الحكم على الموجود الخارجي بالموجود الخارجي يجوز ان يكون الحكم
بالخارج وهما في الذهن وح يكون المصداق هو الذهن غاية الامر انه يكون المادة
هي الامتناع لانه يجي ان ليس المراد بكون الحكم على الامور الخارجية بحكمها ان
يكون الطرفان موجودين في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر اتحادهما بحسب الوجود
في الخارج وح يتحقق الحكم بالخارجية فان قلت بل يتناول بعض الحقيقيات ايضا وهي
ما يكون جميع ما يصدق عليه العنوان في نفس الامر موجودة في الخارج وما يكون
جميع ما يصدق عليه العنوان في نفس الامر بعضها موجودة في الخارج وبعضها في
في الذهن وان لم يتناول الجميع ما يكون ما هو فرد العنوان في نفس الامر منحصرا
في الموجود في الذهن قلت المتبادر من الحكم على الموجود الخارجي بمثله اي الحكم بالخارج
في الخارج كما مر ما لم يعتبر فيه الطرفين سوى وجودهما في الخارج وفي الحقيقية
مطلقا يعتبر كون الطرفين موجودين في نفس الامر وهذا اعتبار زائد
على اعتبار وجودهما في الخارج وبما قررنا ظهر ان الحقيقية لم يدخل في الشق
الاول واما كونها غير داخلة في الصورة الثانية فلتصريحه بان الصورة
الثانية مختصة بالذهنية حيث قال واما اذا حكم على الموجود الذهني بالموجود
الذهني فلا يكون مطابقته فصار حاصل كلام المص انه اذا لم يحكم على الموجود
الخارجي بمثله بل حكم على الموجود الذهني بمثله لم يكن مطابقته للخارج وظهر ان
الشق الثاني المدلول عليه بقول المص والا مختص بالصورة الثانية
التي ذكرها بقوله واما اذا حكم على الموجود الذهني اه لان الحقيقية داخلة

لها

داخلة

فيه ومن ههنا ظهر ان حال الحقيقية في هذا التوجيه لم يعلم من كلام المص وانه في نفس الامر
في هذا التوجيه مختص بالذهن بقرينة مقابلته للخارج كما سيجي فلم يتناول الحكم الحقيقي
وحاصل التوجيه الثاني ان يحمل الصورة الثانية عبارة عما يستفاد من
قوله وان فصير خارجا ولا للحقيقية كما كان ما سبق ولا للذهنية وقوله ويكون
المغني بايا بالمعنى كلام المص على هذا التوجيه منطوقا ومفهوما فلا ينافي
هذا ما ذكره ان حال الذهنيات لم يعلم في هذا التوجيه اذ المراد انها لم تعلم
صريحا وذلك لانه يعلم في هذا التوجيه ان مصداق الحكم في هذا القسم هو
نفس الامر ومعلوم ان نفس الامر انما هو مصداق نوع الحقيقية لا الذهنية
اذ مصداقها انما هو خصوص الذهن فان قيل سيجي ان المراد بنفس الامر
بقرينة مقابلته للخارج انما هو الذهن فقط لا ما يتناول الخارجية ايضا قلت
نظرنا ههنا الى اعتبار آخر وهو ان نفس الامر في هذا التوجيه لما اعتبر
عموما لان مصداق الحكم فيما ليس طرفاه موجودين في الخارج ليس خصوص
الذهن او الخارج والعام من حيث اخذه عاما لا نوع مقابلة بينه وبين الخاص
يصح جعلها مقابلة للخارج هذا الكلام ان يقول هذا بعينه في توجيه
مقابلة نفس الامر للخارج فيسقط نظره الثاني على توجيهه قلت قال هذا
مباق نظر الحاشية ويمكن توجيه آخر لا يرد عليه شي تقريره انه اراد بالخارجية
ما يكون الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج فقط على ما هو المشهور وكونه
المتحقق في هذا الشق هو الخارجية لا ينافي ان يتحقق الحقيقية المتحدة
مع الخارجية وهي ما يكون جميع افراد الموضوع في نفس الامر موجودا
في الخارج كما اذا كان العنوان من العوارض الخارجية او كان العنوان
الموجودة الخارجية وبالذهنية ما يكون الحكم مقصورا على الافراد الذهنية
والحقيقية التي يكون افراد عنوانها منحصرة في الذهنية كما اذا كان
العنوان من المعقولات الثانية او كان العنوان موجودا ذهنيا

يعلم من حال الخارجية وكذا ما هو متحقق مع الذهنية يعلم حاله بها فلم يبق الا ما يثبت الحكم فيها الافراد الخارجية والذهنية معا واما حمل قوله والا في التوجيه الثاني على ما ليس حكما خارجيا على ما يشعر به سوق الكلام لا على ما ليس طرفاه موجودين كما هو الظاهر لان الحقيقية المراد بها ما طرفاه موجودين ايضا في الخارج الا ان يخص الطرفان الموجودة في الخارج بالموجودة فيه فقط فيكون الشق منحصرا الى قيد فقط وارادة بقوله فيشمل الحقيقية ايضا ان الكلام يشمله كما يشمل الخارجية والمراد بالمعنى في قوله ويكون المعنى المعنى المراد سواء كان مستفادا من الكلام صريحا او مخالفته والمراد بنفس الامر في قول المص في التوجيه الاول الذهن بقرينة المقابلة وفي انه لا يكون تحققه في ضمن الخارج والذهن معا ومعلوم انه يحصل التقابل بينهما وبين الخارجي فقط وعلى التوجيهين يكون قول المص ويكون صحته حكما على بعض ما كان تحت التالي

وقد يظهر ان النظر الثاني لا يرد على توجيهه وهو لم يندفع عن الشرح لان جعل الحكم في الشق الثاني شاملا لبعض الخارجيات وجميع الذهنيات وكذا الحقيقيات فلا بد من اخذ نفس الامر مطلقا شاملا للكل ولا يمكن تخصيصها بما يختص الحكم فيها بالافراد الخارجية والذهنية معا لتحقق التالي بدونه في

مثل زيد اعمى فيه تحقق التالي بدون المقدم لا يا في صدق اللزومية اذ اللازم قد يكون اعم لا يقال معلوم ان التالي فيما نحن فيه ليس علته المقدم وليسا معلولي علة واحدة مستلزمة لهما كما هو المعتبر في علاقة اللزوم ان يكون المقدم علة مستلزمة للتالي فلا يتحقق التالي بدونه اذ لا يجوز وجود المعلول بدون علته لانا نقول يجوز ان يكون لامر كلي علل متعددة بكل واحدة منها علة له في نوع مخصوص منه فالجواب الذي ذكره وقع على سبيل التنزل والاستظهار واراد بوجوب التطابق كليا هو الوجوب النوعي في بيانه انه يتصور بها يجب التطابق الاول الانواع لما انه اشار اليه بقوله سواء وجد طرفاه او احدهما فقط اولم يوجدا ولا يخفى ان شيئا من

صحيح نز

بلغ مقابلة

الانواع لا يجب فيه التطابق الكلي اي في ضمن جميع الافراد ولا التنوع الا الاول فصار حاصل كلام المص انه اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج فالموجبة الصادقة يجب ان يكون خارجية في جميع افراد نوع واحد وهذا التالي لا يتحقق بدون المقدم لان مثل زيد اعمى فرد نوع واحد من الانواع الثلثة المذكورة لا نوع واحد والايراد الذي اشار اليه بقوله فتامل فيه ما ذكره في الحاشية الثانية بقوله وفيه ان هذا يدل على عدم جواز التخصيص بالبتة آه وتوضيحه ان وجوب التطابق النوعي كما انه يختص من بين الموجبات بما طرفاه موجودان في الخارج يختص من بين القضايا مطلقا بهذا القسم لان مدار هذا الوجه على عدم تحقق التالي بدون المقدم ولا يخفى عدم وروده على هذا الوجه الاول المبني على عدم تحقق المقدم بدون التالي وحاصل كلام المص انه كلما كان طرفاه الحكم الايجابي موجودين في الخارج فالقضية الصادقة لا يكون الا خارجية وليس كلما كان طرفا الحكم السلبي او طرفا الحكم مطلقا موجودين في الخارج فالقضية الصادقة خارجية بل قد يكون حقيقية او ذهنية اذ لا شك في صدق سلب زيد عن عمرو حقيقية وذهنية نعم يرد عليه انه اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج في الموجبات لا يلزم ان لا يصدق الا خارجية بل قد يصدق الحقيقية بل الذهنية ايضا في مثل قولنا زيد انسان وقد لا يصدق الموجبة اصلا في مثل زيد حجر والجواب ان المراد انه كلما كان طرفا الحكم من حيث انها طرفا الحكم موجودين في الخارج فالموجبة الصادقة فيه لا يكون خارجية وقد يختص بالخارجية وفيه ان بعد اعتبار قيد الحيثية لا حاجة الى تخصيص الحكم بالايجاب في عبارة المتن ضرورة ان طرفا الحكم من حيث انها طرفاه اذا كان موجودين في الخارج فلا يكون ذلك الحكم الا

[illegible]

كما في الموجبات او سلبا كما في السوالب ولهذا قيل الحكم في السوالب انما هو على ما حكم عليه في
الموجبات وان في السالبة يحكم على الافراد الموجودة في الخارج الا ان صدق الحكم في الموجبة
يقتضي وجود الموضوع بخلاف السالبة وح لا يحتاج الى التخصيص في كلام المحشي وهذا
توجيه حسن   يرد عليه ان كون النسبة الايجابية خارجية ايضا لا يتوقف على
ذلك على زعمه حمل التوقف على معنى لولاه لامتنع ولهذا اورد عليه ذلك ولكن
ان يحمل كلامه على ان كون الطرفين موجودا لا مدخل له في كون النسبة السلبية
خارجية اصلا وله مدخل في كون النسبة الايجابية خارجية في الجملة فان الموجبة التي
طرفاها موجودان في الخارج صحتها وصدقها يتفرع على وجود الطرفين على ما مر
اليه الاشارة لا يقال فح لا يصدق اللزومية كلية والمتبادر هو اللزومية
الكلية لانا نقول ما لا يدرك كله لا يترك كله فاذا لم يتيسر حمل الكلام على اللزومية
الكلية فليحمل على اللزومية غاية للمتبادر بقدر الوسع والامكان ثم بناء ما
ذكرنا على ما اشار اليه الشارح من ان الثاني تحقق النسبة الخارجية وصدقها
لا انه يكون الحكم فيها بالاتحاد في الخارج ولو حمل على ذلك لم يكن للتقدم دخل
في الثاني اصلا   ان اراد ان صدق الحمل الايجابي الخ لا يخفى
ان لفظ الصدق المتعدى بكلمة على بمعنى الثبوت والحمل فصحة ارادة المعنى
الاول من كلام الشارح مبني على حمل لفظ الصدق في كلامه على معنى الحمل والثبوت
ارادة بل وتقدير لفظ الصدق بمعنى التحقق ووجه صحة الكلام على المعنى الاول
دون الثاني ما اشار اليه سابقا ان تحقق الحمل والنسبة الخارجية يتوقف على
وجود الطرفين ضرورة ان وجود النسبة في الخارج موقوف على وجود الطرفين
فيه واما كون النسبة خارجية فانما يقتضي كون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا
تحققها وهو لا يتوقف على وجود الطرفين فتامل   فهو من حيث انه
موجود في الذهن مطابق له اه هذا انما يحتاج اليه اذا جعل الصدق
بمطابقة النسبة المعلومة للخارج على ما اختاره العلامة التفتازاني واما

في كلام الشارح

لا كون

اذا جعل

اذا جعل عبارة عن مطابقة الصورة العلمية التي هي متعلقة بنفس النسبة المعلومة بنفسها
للنسبة المعلومة فالفرق بين المطابق والمطابق ظ لا سترة فيه
اختيار المحقق الشريف قدس سره   فالاولى ان يقال المطابق اه فذلك
على ما ذكره يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق لا لنفس التصديق
ومتعلق التصديق يصلح ان يتعلق به العلم التصوري كما انه صالح لتعلق العلم التصديقي
فلم يحفظ التصديق بالكواذب وانه على ما ذكره لا يظهر الفرق بين الغفلة و
النسيان في تصور الكواذب وبين الغفلة والنسيان في التصديق بها فالظاهر
والجواب بان حصول التصديق بخصوصه والتصور بطريق الاقتضاء
سبب استعداد او كيفية النفس مردود بان هذا رجع الى ان الفرق
بين الغفلة والنسيان ليس بسبب الخزانة التي ارتسم فيها صور المعقولات بل بحسب
الافاضة من جهة الاستعداد الكامل والناقص وهذا طريق آخر لا يحتاج
فيه الى القول بالارتسام على ان هذا الاحتمال يختل الدليل على وجود
الخزانة والاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة للعلوم واللازم
مما كونه خزانة للتصديق بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه لا
ارتسام نفس التصديق بها او يقال ان التصديق بالكواذب حاصل
بصورته لا بنفسه ولا يلزم كونه مصدقا بالكواذب ومتصفا بالتصديق
لان مدار الاتصاف على حصول الصفة للموصوف بنفسها لا بصورتها
على ان في كلام ارسطاطاليس هذه العلاوة متعلقة بقوله ما
ذكرنا وحاصله انه جواب آخر عن الاعتراض المذكور بان الاحكام الكاذبة
في العقل الفعال ليست متصفة بالصدق كما يفهم مما نقل عن ارسطو
فلا يختل تعريف الصدق بعدم صدقه عليها وقد يح يمكن حمل كلام الشارح
على ما نقل عن اثولوجيا بان يفرق بين صحة الحكم وصدقه والتزام ان
تلك الاحكام صحيحة وان لم تكن صادقة فتامل ثم لا يخفى ان حمل كلام
ارسطو على ان مقصوده ان علم المبادي وان كان متصفا

يعني

بها

موصوفا

كما

للاحكام الصادقة وهذا لا يتصور في المبادي لانهم يتصورونهم المطابقة بالفتح التي هي المعيار
بالنسبة الى الاحكام وهو يحكي هذا لكن المستفاد من كلام الشيخ وغيره من المحققين
ان الحق بالمعنى المصدري اسم للمطابقة بفتح الباء القائمة بالقول او الاعتقاد او اذا نسب الى
الواقع انه يخالف ما وضع من ان نفس الامر هو العقل الفعال فقد تقرر
ما نقله عن ارسطاطاليس ايضا يخالف ما وقع فيه ضرورة ان المبادي لا ينحصر في
العقل الفعال الشرح اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين
بانهما متمايزان يستدعي تصور المحكوم عليه وقد يجاب عن ذلك بان مراده
من قوله ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به انه ان لم يطابق الخارج كان
كاذبا فلا عبرة به مع انه حكم معتبر صحيح تضمين الثاني انا نمنع ما ذكره وانت تعلم ان
هذا التوجيه مع انه خلاف الظاهر يجعل السؤال المقدر مما ليس متوجها على المقام
المذكور ولم يكن ما دفعا في معرض المنع في هذا المقام لان مقصوده ان العقل يتصور
كل شيء وقد جعل التقسيم والحكم دليلا عليه ولا يختلف هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه
بل هذه شبهة على حيالها اذ لو ثبت ان هذا الحكم حكم معتبر صحيح وصدقا فالحكم
مطابقة للخارج توهم ما ذكره من لزوم اجتماع النقيضين سواء كان العقل
يتصور كل شيء حتى النقيضين ام لا فحمله سؤالا على ما هو مقصود المص في هذا المقام
وايراده عليه تعسف لا طائل الشرح واما ثانيا فقد تقرر ان العقل اذا
قسم الموجود المطلق الى الثابت في الذهن وغير الثابت فيه تعين ان يكون غير
الثابت فيه هو الموجود الخارجي وغير الثابت في الخارج هو الثابت في الذهن
فلو كان الحكم بالتمايز صادقا بمعنى الصدق المطابقة مع الخارج يلزم ان يكون
غير الثابت في الخارج في الواقع ثابتا فيه في الواقع فان قلت القسم هو مفهوم
غير الثابت في الذهن والموجود في الخارج هو ما صدق عليه هذا المفهوم
قد مر ان التقسيم الى افراد هذين المفهومين والا لم يتوهم اجتماع النقيضين
في التقسيم الى الثابت في الذهن وغير الثابت فيه اذ لا امتناع في
ان يكون مفهوم غير الثابت في الذهن ثابتا فيه الشرح ثم نقول
المتمايزان قد يتحصل من هذا الكلام جواب اخر عن الشبهة النظر الثاني

حيالها ز

مبحث الحمل

بان مفهوم

بان مفهوم الثابت في الذهن وغير الثابت فيه لما لم يكونا ثابتين في الخارج في الواقع
والغرض ان الحكم بالتمايز بحسب الخارج يلزم كون غير الثابت في الخارج في الواقع
ثابتا فيه في الواقع فلا يندفع هذا السؤال عما قال وعلى هذا اما ذكره
القائل ليس المراد ان هذا غير مطابق للواقع عنده ره على ما توهم من العبارة
بل المراد انه ليس ظهوره عنده مثل ظهوره عندهم اذ عنده يتوقف
على اثبات انهما من المعقولات الثانية المسلوبة عن الاشياء بحسب الخارج
وهو توهم فاسد هذا الموجه حمل الحكم بالتمايز على القضية الموجبة
الكلية كانه قيل العقل حكم بان كل ثابت في الذهن متميز عن غير الثابت
فيه فلو كان صادقا مطابقا للخارج يلزم وجود جميع تلك الافراد في الخارج
وقد كان من جملتها غير الثابت في الخارج والاستاد حمله على انها قضية
طبيعية بناء على النظر ان القسمين هما مفهوما الثابت وغير الثابت لكن
قد عرفت ان مقصود المص وهو جعل هذه المسئلة من تفاريع القول بان للعقل
ان يتصور جميع الاشياء يقتضي ان يكون الحكم بالتمايز على افراد الثابت
وغير الثابت فمن ههنا ظهر ان التوجيه المنقول اسد واولى من التوجيه
الذي ذكره ره ثم لا يخفى ان ما ذكره هذا الموجه في دفع النظر الثاني يرد
به النظر الثاني على ما ذكره اذ يلزم كون ما هو غير ثابت في الخارج في الواقع
ثابتا فيه في الواقع ولا يكفي في دفع هذا ما ذكره سابقا ليلا ان قيل المدرك
والوهم ادراك بالشك ادراك النسبة المترددة فيها لا التردد وبالوهم
ادراك النسبة المختلفة احتمالا مرجوحا وبالتخييل التخيلات الشعرية التي يكون
الجزم بتخايلها وجعلها من عداد التصور انما هو على سبيل التشبيه والتجوز
ولذا قال والاولى ولم يقل والصواب اذ يمكن ان يقال ادراك
النسبة واقعة صار بغلبة الاستعمال اسما للاذعان ووقوع النسبة
كما ان ادراك النسبة ليست بواقعة صار اسما للاذعان للا وقوع
ثم انظر ان قوله كما يشهد به الوجدان صحيح متعلق بقوله لا كما يتعلق

ان ز

ذكرنا ز

اولا فرق بحسب المتعلق بل يتعلق التصور بكل ما يتعلق به التصديق وليس في هذا التعريف الا التميز من
جهة المتعلق فان قلت قد تقرر ان العلم مطابق للمعلوم ومتحد معه بالذات متغاير له بالاعتبار
فلو تعلق بالنسبة علمان مختلفان بالنوع لزم ان يكون للنسبة حقيقتان مختلفتان بالنوع
قلت مطابقة العلم للمعلوم انما هو في العلم التصوري على ما يفهم من عباراتهم او نقول
مطابقة العلم للمعلوم [illegible] الوجود الذهني لا يدل على ان العلم التصديقي نحو
الوجود الذهني البتة بل يدل على ما ذكرنا ان مراتب النطق متفاوتة شدة وضعفا
على ما صرحوا وعندهم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا مع تعلق الكل بنسبة
واحدة بهذا لكن اورد الشك عند تصورنا ماهية النفس بحصول صورة منه في العقل
يلزم اتحاد التصور والنفس بالماهية وحط هذا الجواب انما يقتضيا التصور بما هو
بطريق حصول صورة ماهية النفس لان العلم ينقسم الى التصور والنفس [illegible] بحصول
صورة الشيء في العقل والاختلاف بالنوع انما هو فيه لا في العلم الحضوري والجواب بانا
لا نعقل ماهية النفس بالكنه بل نعقل التصديقات المعينة بالعلم الحضوري بان يصير
ملتفتا اليها النفس واما ماهية النفس الكلية فانما يتصورها بالوجوه العرضية
والمطابقة بين العلم والمعلوم انما هو في العقل التصوري بذاته لا بعوارضه على ما مر ضعيف
ظ اذ لا شك ان النفس ماهية يمكن تصورها بذاتها لا بعوارضها وجود الاثنان
يكفينا في لزوم المحذور وكذا الجواب عن المقايسة بان مراده بالاختلاف بالنوع
ان الاختلاف ليس بمجرد المتعلق وذلك يتحقق بان يكون هناك اختلاف
بالعوارض التي ليست من قبيل المتعلق وهو ظ والحق في الجواب على ما تقتضيه الفكر
الصائب والنظر الثاقب ان مرادهم ان العلم والمعلوم بالذات
على ما يقتضيه الدليل ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها لا باشباحها
التي لها ماهية فتلك الصورة من حيث اعتبارها مع العوارض
الذهنية علم وان اعتبرت من حيث هي كانت معلومة ومن المعلوم ان
تلك الصورة مع تلك العوارض على ان يحصل هناك مجموع مركب من
المعروض والعارض يكون متحدا بالماهية للصورة الماخوذة من حيث هي

يكون لا

كيف لا والعوارض داخلة في الاعتبار الاول خارجة عن الثاني والكل مغاير
للجزء وحيث [illegible] المغايرة بالتشخص فقط ضرورة ان مفهوم العلم و
المعلوم كلي قال المحقق في شرحه للاشارات حقيقة النار من حيث انه نار مغايرة
لحقيقته من حيث انه اتان او وصف البتار داخل في الاول دون
الثاني وقالوا ان الحيوان ان اخذ لا بشرط شيء كان جنسا وان اخذ بشرط
شيء كان نوعا وان اخذ بشرط لا شيء كان مادة وجزء النوع ومن المعلوم
ان المغايرة بين المادة والنوع بالماهية وذكروا في كتب الكلام والحكمة في دفع
القول بجواز صدور الانواع المختلفة عن نوع واحد باختلاف تشخصات
مختلفة فيجوز صدور المختلف بالنوع عن غير مختلف بالنوع وذلك خلاف ما تقرر
عندهم ان الطبيعة مع كل امر تخالف الحقيقة تلك الطبيعة مع امر
اخر وعلى هذا مرادهم ان بين العلم والمعلوم فرقا بالاعتبار ان
الصورة الذهنية علم باعتبار ومعلوم باعتبار كما ان النار باعتبار
حيوان ناطق بانه وباعتبار آخر حيوان ناطق فقط والتحقيق ان الاعتبار
ان اخذ داخلا فيه كانت مغايرة بالذات وان اخذ خارجا كانت
مغايرة بالاعتبار وقد صرح بما ذكرنا المحقق في شرحه للاشارات
في دفع اعتراض الامام ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجود
خارجا في تمام الماهية والا لزم ان يكون السواد مثل البياض في تمام
الماهية لان المناسبة هنا اقرب لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين
في محل محسوس حيث قال السماء المعقولة من حيث هي عرض قائم بنفس
ما لم تكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث هي تكون صورة حصلت
في العقل ومطابقة لها هذا الكلام ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول العلم من
حيث انه علم مغاير للمعلوم بالماهية لان في اعتبار كونه علما يدخل بعض
العوارض التي زائدة عن ذاته ثم العلم ينقسم نوعين باعتبار جزئه
مع امرين منضمين مع ماهية العلم ويمتاز العلم التصوري عن التصديقي

ما تجرد عن العارض التصوري المأخوذ مع العارض التصديقي بالتبع لان التبع لما صار مقصودا
فتصور ... حل فيه ما يدخل في جهة التبع مع انه يحصل جهة التصور والمراد من العارض
ما يحصل به جهة التصور وجهة التصديق كما تصور النوع عشر في الاجسام
بل لا يكون هناك حمل اصلا والظاهر ان الحمل الحقيقي في كلام الشارح على ما يقابل
الاعتباري يعني لا يكون هناك حمل ونسبة بحسب الحقيقة ونفس الامر بل العقل يعتبر
نسبة بينهما ثم اعترض بانه لا يمكن للعقل اعتبار النسبة بينهما لعدم التغاير بين
الطرفين في نظر العقل ولو حمل الحقيقي في كلام الشارح على ما يقابل المجازي وكان
المعنى انه لا يكون هناك حمل حقيقة بل ما يكون مشابها له في صورته لاندفع هذا
فلا بد ان يقول احد التصورين عن النفس فان قلت يجوز ان يكون
هناك صورة واحدة لكن يتعلق التصوران من النفس بهذا المتصور بتلك
الصورة قلت بطلان تعلق الالتفاتين من نفس واحدة في زمان واحد
بامر واحد اظهر من بطلان تعلق الادراكين اي الصورتين الحاصلتين من
نفس واحد في زمان واحد بامر واحد فلهذا لم يتعرض له وذلك لانه
على مذهب من قال في تصور الشيء بالوجه يكون الشيء متصورا حقيقة يمكن ان
يتعلق ادراكان في زمان واحد من نفس واحدة بامر واحد واما تعلق
الالتفاتين بامر واحد في زمان واحد فمما لم يجوزه احد وايضا تعدد
الالتفات من نفس واحدة في زمان واحد ممتنع مطلقا على ما هو المشهور
فكيف اذا كان المتعلق واحدا على ان ما ذكره ثانيا بقوله ولو كفى
الصورة الواحدة الحاضرة لا يخلو عن شيء ولهذه الصورة
لم يكف التصور المفهوم بالمحمول انه فيه بحث اما اولا فلان هذا الجواب
بظاهره منطبق على الاتحاد بين الذاتين وهذا لم يمكن جعلا في المتعارف
اذ الحمل في المتعارف اتحاد ذات الموضوع مع مفهوم المحمول ويمكن حمله
على المتعارف في مذهب القدماء اذ الحكم بين المفهومين باتحادهما ذاتا
واما ثانيا فلانه لا يتناول الطبيعة بل ولا الشخص ايضا ولا مثل قولنا

بعض النوع

بعض النوع ان بل وجه عدم التخصيص الاعتماد على ما حقق في موضعه
فيعود شبهة الحمل هذا الكلام مبني على ان بعض من عرف هذا النوع من الحمل
بني دفع الشبهة المشهورة كما وقع في شرح الرسالة والا فالموقوف
حيث انه موقوف لا يرد عليه هذا انه لو قيل التعريف الثاني اولى اذ لا يرد
معه اشكال الخلاف الاول اوفق الصدق حينئذ موقوف الحمل فكيف يوجد في
توضيحه لكان له وجه فتامل الشهور وعليه حمل العدميات على الموجودات
اي حملا خارجيا ولهذا لم يدرج في قوله وايضا لو لم يرد دفعه
فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل كان هذا القائل قصد بهذا التحقيق
دفع ما يقال لو كان الحمل الخارجي عبارة عن الاتحاد في الوجود الخارجي
ومن المعلوم ان مثل زيد اعمى قضية خارجية يلزم وجود الاعمى في الخارج
فهو لم يفرق بين الاتحاد بالذات والاتحاد بالعرض وقال بالاتحاد
بالذات في مطلق الحمل فاشكل عليه الامر في مثل هذا الحمل فاضطر الى القول
بان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود وفي العرضيات بمعنى الاتصاف
هذا هو القسم الثالث وهو الذي اشار اليه بقوله وقد يستوي نسبتهما الى الموضوع
والمحمول واراد به يستوي نسبتهما الى الطرفين في كونهما آليتين لا بد من حمل
القسم الثاني المذكور في المتن فيه وفي اقسام جهة الوحدة في اربعة عشر عن
ثلثة بقوله فقد يكون احدهما ذاتا على انه اراد به منع الخلو عن واحد
بقوله وقد يكون ثالثا واتحاد جهة الوحدة لاحد الطرفين في صورة
الخلط في الطرفين او احدهما على سبيل الاتباع كاطلاق حمل الشيء على
عليه بناء على ان الموضوع والمحمول الذكريين لا يتغايران اذ الخلط
انما هو اعتبار للذهن لامكان تحقق الحمل وكلام قد في قوله فانه قد لا
يكون ضروريا اشارة الى انه قد يكون بديهيا كما اذا اخذ الذات
مقيدا بقيد في الموضوع وفي المحمول مقيدا بقيد آخر يكون لازما.

وعلى الثاني الى جنسه وانما جعله راجعا الى خصوص المثال فانما يصح اذا حمل على التحقيق

فقط ثم لا يخفى انه بعد ما ثبت ان مطلب هلية البسيطة متقدم على مطلب هلية

المركبة وان ثبوت الشيء لنفسه فرع ثبوته في نفسه وثبوت الشيء لنفسه انما يكون بديهيا

او كان ثبوته في نفسه بديهيا الا ان يقال ان نظرية ما يتوقف عليه الحكم من

التصور لا يوجب نظرية ذلك الحكم كما ان نظرية ما يتوقف عليه الحكم من تصورات

الاطراف لا يوجب نظرية الحكم ولعل ذلك يس المص اشارة الى ما

سبق من ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تاخره وقد يكون تقرير السؤال بهذا اثبات

الوجود للمهية بمعنى حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها وانا لم يكن الحمل

صحيحا لكن ثبوت الوجود لها يستدعي ان يكون لها وجود اولا لما تقرر

ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له او لا فيجب تلك المقدمة

ولا يمكن دفع الكلام عنه الا قرب بان ليس للوجود وسائر الاعتبارات

ثبوت للموضوعات بحسب نفس الامر بل ثبوته لها بمجرد اعتبار الذهن واختراعه

ولهذا لم تنتقض بثبوت الموضوع لانهم استعملوا تلك المقدمة في بيان

ان المعدوم له حصة من الثبوت وعلى هذا التوجيه لم يتم مقصودهم لان

مبدأ المحمول هيهنا اعتباري ليس له ثبوت للموضوع في نفس الامر وعلى هذا

الرأي هو وجودها في موضوعاتها هذا ينافي ما تقرر عندنا

ان الوجود في نفسه للوجود لغيره حقيقتان متباينتان اللهم الا ان

يحمل كلام الشيخ على ان ليس للاعراض ثبوت في نفسها حقيقة انما يكون

لها وجود في موضوعاتها تسمى ذلك وجودا لها في نفسها توسعا

انه قد ينسب تلك الى الاعراض اشيا وذلك يستدعي ثبوت تلك الاعراض

في نفسها حقيقة على ما هو المقرر عندهم فلما قال المحقق الشريف

عند قول صاحب المواقف نقلا عن الحكماء في تعريف العرض فيه

اذ وجدت في الخارج كانت في الموضوع ومعنى وجوده في كذا

التصور

انما هو

وان كان يطلق على معان مختلفة ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع

وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده

في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم

ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى ولا يخفى

ان هذا اظهر مما حمله ره فتامل لاحتياجها الى الوجود حتى يكون موجودة

لانه هذا ينافي ما سيجيء ان الوجود هو الموجودية لدلالته على ان المهية محتاجة

في كونها موجودة الى الوجود لانا نقول الشيخ قد تسامح في العبارة والمعنى

ان الوجود هو نفس كون المهية موجودة فقد تسامح اولا اعتمادا على

ما سيصرح به وقوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم متفرع على جواب

السؤال الذي ذكره وعدم كفاية الحيز والجسم في تحقق الابيض

بناء على انه لا بد فيه من وجود البياض للجسم ايضا وهو مغاير لكل منهما

وهذا بخلاف الوجود اذ يكفي فيه الموضوع والوجود بناء على ان وجود

الموضوع عين وجود الموضوع لان النسبة غير الطرف لانا نقول المعنى

ان وجود الموضوع عين موجودية الموضوع ووجوده واي حاصل ان الموجودية

عين الوجود بخلاف الابيضية فانها ليست عين البياض بل البياض

سبب لها بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود ولا يخفى بعد ما تقرر

ان الوجود عند الشيخ وغيره من المحققين من المعقولات الثانية وليس

موجودا ان معنى كلامه ان الوجود حقيقة الموجودية بان يكون حيز

انه عايد الى الموضوع بل هي عين وجودها ينبغي ان يحمل الكلام

على ان نسبة الوجود الى المهية عين وجودها او المراد بوجود المهية

ثبوت الوجود لها بناء على ان معنى كلامهم ثبوت الشيء للشيء يستدعي

وجود ذلك الشيء انه يستدعي ثبوت الوجود له اذ قالوا ما لم يثبت

الوجود للشيء اولا لا يثبت له شيء آخر بناء على ان مطلب هلية البسيطة

نقله

مشروط بان يعلم ان المتحرك في الاين يتحرك في الوضع ايضا لانه يتبدل وضعه بالنسبة الى الامور
الخارجية ولا ينافي ذلك عدم اطلاقهم اصطلاحا الحركة الوضعية الا على حركة
الشيء على نفسه بان يكون الكل ملازما لمكانه دون اجزائه وقد يجاب بان التمثيل
للمتحرك بالعرض بالمنقول بالقصد وهو اولى والجواب منه التمثيل بجالس السفينة
على ما هو المشهور اذ لا شك ان جالس السفينة لو فرض متحركا بحركة السفينة
يصدق عليه انه لو فرض اي آن من آنات زمان الحركة كان له اين آخر حقيقة
ضرورة تبدل مكانه حقيقة وبالذات عند الحركة سواء كان المكان بعدا
او سطحا اما الاول فظ واما الثاني فلتبدل سطح الهواء الذي هو بعض
من السطح الذي هو مكانه ويمكن الجواب بان المكان اللغوي لجالس السفينة
لما لم يتبدل حقيقة وبالذات بل انما يتبدل مكان السفينة منسوبا الى المتحرك
بالحركة الاينية بالعرض لجالس السفينة فيكون الاين معتبرا بالنسبة الى
المكان اللغوي وفيه تكلف وما سيجيء في الشرح في بحث المكان في جواب دليل
من قال بان المكان ليس بسطح كالمص وغيره من المحققين ان الطير
الواقف في الهواء المتحرك يتبدل سطحه آنا فآنا مع انه لا يقال له انه
متحرك بان تبدل المكان ههنا ناش عن حركة المكان والتبدل الذي هو
الحركة ما يكون ناشيا من ذلك الشيء مردود بان معنى حركة الجسم في
مقولة على ما مر وهو ان لذلك الجسم في كل آن يفرض فرد من تلك المقولة
لا يكون له قبل ولا بعد وذلك اعم من ان يكون ذلك التبدل
ناشيا من ذلك الجسم او غيره مثلا في الحركة الكمية والكيفية اذا كان
تبدل الكميات والكيفيات ناشيا لا من المتحرك بل للجسم انه يتحرك فيهما
ولك ان تقول كما ان ذلك غير واجب اللزوم ومن نقل
هذا السؤال والجواب ان يورد عليه هذا الايراد مع ان في كلام
الشيخ في جواب هذا السؤال اشارة الى ان النفس المجردة تتحرك

في الاين حيث قال ولو كان الشيء غير محسوس كانهم يوجبون الحصول في الحيز لكل
موجود سواء كان محسوسا او غير محسوس لانه اذا كان لكل شيء حيز ما فالمظنون
بحركة الاين وان كان قوله ان كانت منطبعة فيه اكثر ظ في ان الكلام
في النفوس المنطبعة وكذا الكلام في ما يشعر بذلك وحاصل الايراد انه
ان كان ملاك الامر في هذا المقام اي مقام تحقيق الاتصاف بالوجود في
نفس الامر والواقع من غير حكم العرف فالانحصار في القسمين غير
واجب كما ان السبب الذي ذكره لعدم اطلاق الاسود على النفس
ومتمسكا من عدم الاطلاق غير واجب وان كان الملاك هو العرف
فيرد عليه انه قد اعترف بعدم اطلاق اهل العرف الاسود على
النفس فكيف يصح قوله والتحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق ذلك على
النفس بالعرض صح اطلاق هذا الا انه لا يصح عرفا كما انه اعترف به
ويمكن الجواب بان نختار ان ملاك الامر هو العرف وفرقا بين
عدم الاطلاق عرفا وعدم صحته فيه فانه كثيرا ما يكون شيء موافقا
لقانون العرف وقياسه ولا يكون متعارفا بينهم فصار حاصل
كلام الشيخ ان القياس في العرف لا يأبى عن الاطلاق لكنه لم
يقع للسبب المذكور ولعله لاجل كون ذلك الجواب عنده مشتملا
على التكلف اشار اليه حيث قال والحق الذي لا تكلف فيه انه اشار
الى تقرير الاعتراض بوجه آخر بقوله واما حركة النفس المجردة
بالعرض فليس مما يأباه التعارف فتأمل ومن هنا يعلم
البحث على ان التجوز في الموجود بالعرض اراد توجيه آخر لكلام
المص يندفع ما نقله الشارح بقوله قيل مشتمل على بيان التفرقة بين
الوجود بالعرض والوجود اللفظي والكتبي الذي اطلق عليهما
المص الوجود المجازي على وجه لم يكن مشتملا على التكلف والتعسف

العقلي والمجازي في الوجود اللفظي والكتبي راجع الى لفظ الوجود فيكون من قبيل المجاز اللغوي
فصار حاصل كلام المص ان اطلاق الوجود على اللفظي والكتبي مجاز بخلاف
الاولين وقوله نعم لو وصف زيد اشارة الى جواب سؤال [illegible] وهو انه يمكن
ان يكون اطلاق الموجود على ما يكون لفظه او كتابته موجودا باعتبار الاتصاف بالعرض
كما في الموجود بالعرض والجواب انه بهذا الاعتبار يكون داخلا في الموجود بالعرض
وانما كلام المص فيه باعتبار الافراد او بالاثنين الاولين كانا افرادا
حقيقيا للموجود الموجود بالذات والموجود بالعرض   هذا اشارة الى نفي الجزء
الصوري في الاجسام فيه نظر اذ لا يقول عاقل بانه اذا احرق زيد وصار
رمادا او القي في ارض الملح فصار ملحا ثم بقي متشخص زيد بعينه ضرورة ان
ما به زيد زيد لم يبق بل عسى ان يدعي عدم جواز التنوع فعلى هذا يلزم على من
قال بامتناع اعادة المعدوم وكان قائلا بالمعاد الجسماني ان يقول بمثل
ما يقول مثبت الجزء الصوري من اجزاء المادية باقية بعينها وتبدل ما يكون
به التشخص شخصا الى ما يماثله وبه يأول الآيات والاحاديث الواردة
في المعاد كما هو طريقتهم من تاويل الظواهر اذا دل القاطع على خلافه
فان قيل فيلزم ايصال الثواب والعقاب الى غير ما يستحقهما قلت
المستحق للثواب والعقاب هو النفس المجردة وهي باقية بعد خراب البدن
عند المحققين ومنهم المص والمدرك للذة والالم وان كان جسمانيا
انما هو النفس والبدن آلة لها في الافعال التي يستحق بها النفس الثواب
والعقاب وكذا البعض اللذات والآلام ولا محذور في ان كان يتعلق
النفس لها عند تعلقها بآلة وايصال احدهما عند تعلقها بآلة اخرى
فتوضيح هذه الشبهة واخذ المعلق في بيان نفسه اقول هذا اشارة على ما سيجيء
ان الشيخ لما ادعى البداهة في اصل الدعوى لم يبال باجراء الكلام
في مقام التنبيه على طريق المانع لاتي تعلل كونه منسوبا الى سبب دون سبب
مستندا الى تشخصهما المتميز من التي لعقدها بالعدد على ما ذكره لانا نقول

في ز
الثواب بدل

ننقل

ننقل الكلام الى التشخصين بانه لم كان تشخصه عين تشخص آ دون ما بينه
ثم لا يخفى ان ذكر المثل المستانف لزيادة التوضيح واظهار عدم الفرق
بينه وبين المعاد المفروض في انتسابهما الى آخر حتى يظهر بطلان كون به
منسوبا الى آ ويكون مثلا تا في الحدوث والاستيناف وليس هذا اشارة
الى دليل آخر مبني على انه لو وجد المثل ابتداء لم يبق فرق بين المعاد والمفروض
لانا نسوق الكلام عنه على ما سيجيء في الشرح وابدا يجوز الاثنين الوجود
في الزمان الاول والوجود في الزمان الثاني واستمرار الوجود واشارة
الى صورة كون الذات محفوظة من حيث الوجود واستمرار الثبوت
اشارة الى انحفاظها من حيث الثبوت على ما هو راي المعتزلة والحاصل
ان كون الموجود الثاني هو الاول انما يصح على تقدير انحفاظ وحدة
الذات وجودا كما في صورة البقاء او ثبوتا كما هو عند القول بثبوت
المعدوم واما على تقدير فقد الذات في البين فلم يبق شيء يربط احد
المحمولين بالآخر بان يكون موضوعهما واحدا بل يكون موضوع احدهما
اجنبيا عن موضوع الآخر كموضوع المستانف والموجود الابتدائي و
يمكن تخييل هذا الكلام بانه نظير الطفرة في المكان فان اعادة المعدوم
كالطفرة في الزمان فكما ان تعلق جسم بمكان بعد تعلقه بمكان آخر
من دون ان حصل تعلقه بالامكنة ما بينهما ممتنع بالبديهة كذلك تعلق الشيء
بزمان بعد تعلقه بزمان آخر سابق من غير ان حصل تعلقه بالازمان
التي بين الزمانين ممتنع وربما ينبه على المطلوب انه ان كان ههنا شخص
وقطعة زيد ثم سافر مدة يمكن وجود مثله فعاد الى ذلك الموضع فرأى
شخصا مثله في جميع صفاته وعوارضه ثم لم يحكم بانه هو الاول وقد
اعيد ولم يجوز ذلك اصلا بل حكم حكما يقينيا بان هذا لو جاز الاعادة
فلم لا يجوز انه هو الاول فعلم ان امتناع اعادة المعدوم مركوز
في جميع الطبائع فتامل   فينتقض بان الموجود الذهني بحقيقته اه

وبعينه

بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بالبديهة بان ب مثلا في الخارج هو ما كان ا في الخارج يستدعي
حفظ الذات واستمراره في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظة نعم
لو حفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ب كان ا واما ان ب كان ا في الخارج
فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج فليتأمل

حفظا

فالجواب ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة هذا اذا كان
كان الوجود هو هو بالشيء بمعنى تشخصه كما نقله عن الفارابي اولا واما لو
واراد بعينية الوجود للشيء في الخارج ان الشيء لا يتقوم ولا يتحصل بدون
الوجود بمعنى ان تقومه وتحصله هو عين وجوده فلا يتصور تبدل الوجود
مع بقاء الذات لاتحاد وعدم الامتياز بينه وبين الشيء في الخارج بخلافه
في سائر الاعتبارات التي يجوز تبدلها مع بقاء الذات بعينها فان قلت
سلم ان الوجود واحد لكن لما كان هذا الشيء موجودا مرتين فاللازم
تخلل العدم بين موجوديته اولا وبين موجوديته ثانيا قلت قد حررنا
ان الموجودية وكون الشيء موجودا والوجود واحد على انا نفرض اعادة
الموجودية الاولى حتى يظهر التخلف على ما ذكره في تقرير الشيخ الموجود
صفته هذا مبني على اصطلاح المتكلمين وهو ان الصفة ما لا يستقل بالمفهومية
واراد بالموصوف الذات اي المستقل بالمفهومية ولهذا قال ولا
يعقل اي لا يعقل مستقلا والحاصل ان الذات ما يصلح ان يتصف بالوجود
والوجود لا يصلح ان يتصف به والموصوف بالاعادة انما هو شيء يصلح
اتصافه بالوجود هذا ويمكن ان يقال ايضا ولو سلم اعادة كل منهما على حدة
فلم يجز اعادة الجميع حتى يلزم التخلف انما هو الزمان بالذات فان
قيل في على تقدير اعادته لا يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة بل مجازا لان التقدم
ان هذا التقدم عرض اولا للزمان وعرض منه لغيره بواسطة الزمان
والمعتبر في الوجود الاول نفي الواسطة في الوجود على ما صرح به المحقق
الشريف في حاشية المطالع وقد قرر ان الاتصاف بالوصف اتصاف

مجازي قلت تقدم الشيء على نفسه محال بديهة سواء كان حقيقيا كتقدم الجنس
الاب على نفسه او بالعرض كتقدم زيد على نفسه وفي صورة الاعتراض
لا يلزم تقدم الشيء على نفسه اصلا لانه كما كان موجودا في ظرف الزمان
فهو موجود في وسط ايضا فلا يلزم تقدم الذات على الذات ايضا
بل انما يلزم تقدم وقوعها في الزمان الاول على وقوعها في الزمان الثاني
لان شيئا من الوقوعين غير موجود في الزمان الذي فيه الآخر انه لم
يتعرض لدفع الايراد ان قلت انما يتجه انه يندفع بتقرير الدليل
كما قرره اذ اللازم تقدم الشيء من حيث الذات على نفسه من حيث
الذات لان الذات موجودة في الظرفين مفقودة فيما بينهما ولكنه
الاختلاف الذي لا يوجب الاختلاف الذاتي واما بناء على تقرير الشيخ
من فرض اعادة جميع العوارض والجزئيات انه حيث كان
شيء واحد مبدأ من حيث كونه معادا اذ قد يقال لا يلزم من كون شيء
واحد من حيثية واحدة متصفا بصفتين رفع التفرقة والامتياز
بين الوصفين كيف والمتنافيان يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة في
محل واحد مع تحقق الامتياز بينهما لم يظهر من تقريره وجه
اقول لا يذهب عليك ان هذا الايراد كما يرد على لزوم اجتماع المتنافيين
يرد على لزوم عدم التفرقة والامتياز اذ المعلل رتب لزوم كل منهما
على كون الشيء مبدأ من حيث كونه معادا وذلك لم يثبت من تقريره او
ما ذكره في اثباته من انه لا معنى للمبدأ الا الموجود في وقته الاول
لا يدل عليه فلو كتب الحاشية على قول الشارح اذ لا معنى للمبتدأ الا
الموجود في وقته الاول حتى يكون متعرضا للزوم المحذورين معا
لكان اظهر ورد على قوله وانما يظهر بان يقال انه لا يلزم اعادة
جميع الجزئيات التي كانت في زمان الابتداء او ان يكون ثبوت الحالة
والمبدأ ايه من حيثية واحدة اراد بالعوارض المشخصة

ان مراد المستدل انه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والمعاد بالماهية ولا بالعوارض المشخصة حتى
يصح اتصافه بالقبلية والبعدية الزمانيين بسبب الاختلاف في الماهية والتشخص ولا يحتاج
الى زمان آخر كما جوز الزمان بالقبلية بان يكون هذا في زمان سابق وذاك في
زمان لاحق فيكون للزمان زمان فرجع ما ذكره الى ما حرره الشارح فيندفع الايراد
عنه كما يندفع عما ذكره بعينه   وقد وضح ان الاول اي كون الوقت من
المشخصات حق فيكون الثاني اي كون المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان
لاحق باطلا ضرورة بطلان احد المتنافيين عند تحقق الآخر ويلزم من بطلان
الثاني بطلان الملزوم وهو الاعادة   اراد ان الزمان الوجودي بجميع
الانقضائية مدخلا اقول لم يرد ان الزمان المتصل الممتد من آن حدوثه
الى آخر زمان البقاء له مدخل في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر الممتد لم يوجد
في شيء من آنات زمان وجوده مع ان زيدا كان متشخصا في كل آن بوجه
بل المراد ان القدر المشترك بين تلك الازمنة بل بين الازمنة وبين الآنات
المفروضة فيها مدخل في تشخصه بشرط الاتصال وعدم الانقطاع بالتجدد
بكونه واقعا في الزمان الاول اي بوصف الاولية والتقدم ولا معنى
للمبتدا الا الموجود في الوقت الاول بوصف الاولية لان الموجود في
الوقت الاول بوصف الاولية وقع اولا لان اتصاف الزمان بالاولية
والتقدم الزماني انما هو باعتبار الزمان لما تقرر ان هذا التقدم عرض
اولي لاجزاء الزمان وانما يتصف به غير الزمان ثانيا وبالعرض باعتبار
الزمان فهذا الوقوع والحدوث لما كان في الزمان المتصف بالاولية
كان اولا والواقع اولا هو المبتدا على ما نقله الشارح واعترف به ايضا
لما كان هذا الحدوث حدوثا اولا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر لا في زمان
آخر لانه خلاف الفرض ولا في هذا الزمان وهو ظ بل لم يكن هناك الا
حدوث واحد واما قول الشارح ان لم يكن الوقت ايضا معادا فيرد عليه
انه لو كان معتبرا في المبتدا بهذا لم يكن الحوادث المبتدأة الموجودة في

قرره ك

الثاني ولو جوزنا الى قوله ولا يلزم ايضا لان المراد من كون شيء واحد
ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر ليس باعتبار الوجود المطلق في
كليهما بل اما باعتبار الوجود الخاص في كليهما او باعتبار الوجود المطلق
في الاول والخاص في الثاني وح يظهر ان المانع جوز هذا فان قيل في
توجيه الانقلاب الذاتي ان صاحب المواقف تسامح فاطلق
الانقلاب الذاتي على مثل هذه الصورة تجوزا قلت في كونه خلاف
البديهة نظر وتامل فلا حمل ذلك على التوجيه بل راي اسقاطه
اولى وقوله لانه تسامح اه دفع للايراد الذي للشارح على الوجه الاول
لابطال السند بتغيير العبارة ولا يخفى انه لا ينفي لتطبيق التعليل على
الدعوى اما بتغيير الدعوى او تعميم الدليل عند قوله لان الاشياء
المتوافقة في الماهية لان هذا الدليل بظاهره لا ينطبق الا على الوجوب
الذاتي ولا يتناول الامكان والامتناع كما يظهر بادنى تامل ويمكن
ان يقال الوجوب والامكان والامتناع اذا اخذت صفة للوجود كانت
من مقتضيات الوجود فلا حاجة الى تغيير العبارة مع ان الكلام في
المقام التي هي صفة الوجود ضرورة ان المانع لم يقل ان الذات
تصير واجبا في وقت ممكنا في آخر   فلا يكون واجب الوجود
بالذات لاحتياجه الى اقتران الزمان مثلا لانه يلزم عدم احتياجه
الى المؤثر الموجود وهذا كاف في لزوم المحذور لان الذات مع
هذا الوصف انما هي علة لنفس الوجوب واما اصل الوجود فلا بد من
استناده الى علة موجودة لما تقرر عندهم ان العدم لا يفيد
الوجود وذلك كما ان العدم الطاري يستند الى عدم علته
نعم وجوبه الذي في قوة امتناع وجوده ثانيا يستند الى الذات
مع القيد فتامل   ثم بل هو اول المسئلة اقتفى اثر الشارح
في جعل القيدين قيد الوجود والظاهر ان القيد الثاني قيد للقيد

مجازا ك

الدليل ك

نسخ مقابلة

الدوام المطلق المتناول لدوام الوجود ودوام العدم المتحقق في ضمن دوام العدم
هذا على مذهب من لم يقل بالصفات الموجودة الزائدة على ذاته تع واما من قال
بها فالمعنى المتصف بالدوام اي دوام الوجود متحقق لا محالة فكيف يصير
قابلية الماهية للوجود ثانيا اقرب لان آثار الباري المادة من جميع مراتب بعد او ارث
الوجود الاول دون الثاني الا انا نقول الكلام في العبارة ان قابلية والتقييد
والتخصيص انما يعتبر ههنا في جانب الموضوع وترك المحمول الذي هو الوجود على
مراتبه الاطلاق كما حققه الش ايضا هذا انما يرد على جعله في جميع
الاوقات ظرفا للوجود كما هو الظاهر حتى يندفع الش وان جعل ظرفا للقابلية
فلا يندفع الش اذ القابلية في جميع الاوقات انما هو للوجود في الجملة
لجواز ان يوجد باسباب اخر متناهية فقط هذا السند ليس بشيء لما تقرر
عندهم ان العلة التامة للحوادث لا بد ان تشتمل على امور غير متناهية متعاقبة
والا يلزم التخلف عن العلة التامة الش فيه انه لو اتصف شيء بالامكان
لوجب اتصافه الخ ان اجرى هذه الشبهة في الامكان كسائر نظائره
من الانواع المتكررة بان يقال الامكان لما كان صفة قائمة بالموصوف
يحتاج اليه فكان ممكنا وننقل الكلام الى امكان الامكان وهكذا فيلزم
الش في الامكانات لا الوجوبات ولا يجدي الجواب بان الامكان
لما كان اعتباريا لم يتصف بكونه ممكنا لان احتياجه الى الموصوف انما هو
باعتبار الوجود الانتزاعي والممكن ما كان محتاجا الى الغير في الوجود الخارجي
لان لزوم التسلسل فيه بحاله لم يندفع به والتوجيه الذي ذكره الش يجعل هذا
التسلسل راجعا الى التسلسل في اللزومات الا ان اللازم ههنا خصوص
الامكان وفي بيان لزوم التسلسل في اللزومات لم يتعرض لخصوصية
اللازم فلا يلائم قوله وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات
مثل اللزوم وايضا لا يلائمه قوله الى غير ذلك من الامور الاعتبارية
التي يتكرر نوعها لانه لم يجعل الامكان من الانواع المتكررة

الاولى ان

وهكذا الوجوب الخ

الش وان لم يكن الزوجية متصورة معها فتدبر لا يلزم من نفي تصور
الزوجية نفي الوجود الذهني لها مطلقا اذ الوجود الذهني للشيء
قد يكون بنفسه وليس بتصور له اذ التصور هو حصول صورة الشيء
في العقل بل الحق ان الزوجية لها وجود في الجملة بناء على ما صرح به الش
ان المعدوم المطلق كما لا يثبت لشيء لا يثبت له شيء وليس الفرق الا
ان وجود المثبت له ضروري في ظرف الاتصاف والثبوت بخلاف
المثبت فان وجوده في ظرف الاتصاف ليس بضروري
الش كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية انه يمكن ان
يقال لما تقرر ان الموجبة لما يستدعي وجود الموضوع وعند انتفاء
الموضوع يكذب جميع الموجبات ويصدق نقائضها من السوالب
ثم نقول لا يصدق قولنا اللزوم لازم قوله اذ لو لم يكن لازما في نفس
الامر جاز انفكاكه عنه قلنا ان اردت بجواز الانفكاك ثبوت جواز
الانفكاك حتى يكون هذه القضية موجبة فيمنع الملازمة اذ كما
لم يصدق ثبوت اللزوم اي امتناع الانفكاك للزوم بناء على
انتفاء الموضوع كذلك لم يصدق ثبوت جواز الانفكاك له وان
اردت سلب امتناع الانفكاك عنه حتى يكون القضية سالبة فنم
لكن لا يلزم منه جواز انفكاك اللازم عن الملزوم اذ كما يصدق
السالبة القائلة بان اللزوم لا يمتنع انفكاكه عنه ومع صدق هذه السالبة
لا مجال لتوهم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم ولو سلم فجواز
انفكاك اللزوم لا يستلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم
اذ يجوز ان يكون اللزوم مع كونه جائز الانفكاك دائم الثبوت
لو امكن دفعه بانا نفرض وقوع الانفكاك اذ الممكن لا يلزم من
فرض وقوعه محال لكن يلزم ههنا المحال وهو جواز انفكاك اللازم
عن الملزوم فالمراد من قوله ويلزم جواز انفكاك اللازم جوازه
بعد فرض الوقوع وبان جواز انفكاك اللزوم ملزوم لجواز جواز

تقدير عدم جميع المدارك العالية لا يخفى على ان هذا الكلام الا انضمام انه يصدق قولنا
اللزوم لازم موجبة والقدام لم يتوجه رد الى تلك الاجوبة واختار التزام وجود
تلك اللزومات على التفصيل لوجود ما ينتزع هي منه فذلك ظاهر هذا الكلام
يدل على ان اللزوم موجود بالعرض لوجود ما ينتزع منه وليس موجودا بالذات
على ما يشعر به كلامه في الحديدة وقد تقرر فيما سبق ان ما بالعرض مجاز وقد ان
الوجود المجازي لا يكفي في صدق القضية الموجبة ويمكن ان يحمل الكلام على التشبيه
والمراد ان تلك اللزومات موجودة في نفس الامر حقيقة اي في بعض المدارك
العالية بصورة وحدانية اجمالية يكون مبدءا لتفاصيل ما يحصل بالتحليل ففي
مرتبة الاجمال يكون موجودة حقيقة لكن لا على انها لزومات متعددة بل
على انها صورة عقلية واحدة كما ان اجزاء الجسم المتصل موجودة حقيقة بوجود
الجسم لا على انها اجزاء حقيقية متعددة بل على انها جسم واحد موجود في
الخارج بوجود واحد والموجودات المتعددة ما يحصل بعد التحليل وهي لا
يكون الا متناهية فلا يلزم التسلسل الذي هو ترتب امور غير متناهية اذ في
صورة الاجمال لا امور وفي صورة التفصيل لا امور غير متناهية وهذا
الوجود الاجمالي كاف لصدق الايجاب الذهني كما ان الوجود لاجزاء
الجسم المتصل كاف لصدق الحكم الخارجي عليها والدليل على ان مراده ما
ذكرنا انه احال هذا على ما سبق منه وما سبق منه في بحث ثبوت الصفات
حيث اورد التسلسل في الثبوتات انها حاصلة في بعض المدارك
العالية بطريق الاجمال ولعل هذا كون ذلك الوجود بسبب وجود ما
ينتزع منه انما هو لاجل ان يكون نحوا من الوجود في نفس الامر وليس
انتزاعيا محضا لما تقرر في المشهور ان كل صفة يصح انتزاعها من
الموصوف يكون متحققا في نفس الامر كالزوجية بالنسبة الى الاربعة
بخلاف الفردية فتأمل فان قلت فيلزم صدق حمل الجزء المتصل على الكل
للاتحاد في الوجود قلت للجزء اعتباران احدهما من حيث انه جزء
وهو بهذا الاعتبار غير موجود بوجود الكل بل وجوده بهذا الاعتبار

انما هو

انما هو في العقل بوجود مغاير لوجود الكل وثانيهما من حيث المهية ولا شك
في انه بهذا الاعتبار محمول على الكل لاتحادهما في المهية والوجود وقد
قد بان منه ان الجزء المتصل لابد ان يكون متحدا مع كله في المهية كما
ذهب اليه الاستاد واذا عرفت حال الجزء والكل فقس عليه حال
اللزوم ولزوم اللزوم فان اللزومات من حيث المهية لما اتحدت
صح الحمل بينهما بهذا الاعتبار ومن حيث المغايرة اي حاصلة بعد التحليل و
اعتبار العقل كانت متغايرة في الوجود فلم يصح الحمل هذا في اللزوم
ولزوم اللزوم واما حال اللزوم بالنسبة الى اللازم فقط كلام الاستاد
في هذه الحاشية على ما اشير اليه وصرح به في الحديدة انه موجود
بالعرض بوجود اللازم والاتحاد في الوجود بالعرض يكفي لصحة الحمل عنده
على ما يشعر كلامه في مواضع فيلزم صحة حمل اللزوم على اللازم ولا يمكن
ان يلتزم ذلك من جهة ان اللزوم اذا اخذ من حيث هو لا بشرط الوجود
كان عين اللازم واذا اخذ بشرط لا كان عين اللزوم على ما اختاره
ره في الفرق بين العرض والعرضي فاللزوم لما كان ماخوذا بالاعتبار الثاني
عين اللازم فحمله عليه بهذا الاعتبار صحيح لا خدشة فيه لانه بهذا الاعتبار
كان متحدا معه في الوجود بالذات وموجودا بوجوده حقيقة لا
بالعرض بل التحقيق عند الاباب يلزم انه لا يكفي في الحمل مجرد الاتحاد
في الوجود ولو بالعرض بل لابد في صورة الاتحاد بالعرض من ان
يصح انتزاع مبدء المحمول من الموضوع سواء كان المحمول اشتقاقيا
كالكاتب او غيره كالزوج اذ يصح في احدهما انتزاع الكتابة
من الموضوع وفي الاخر انتزاع الزوجية وقد اشار اليه في
بعض الحواشي الاستاد حيث قال والاتحاد الذي بما هو ذاته او ذاتي
له اقوى من الاتحاد بالعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد
بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو
قيام مبدء الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ونقول
ايضا ان الفرق بينه وبين الجواب الاول ان مبنى الاول على

بالفعل او بالامكان وجعل التفنية حكمه ذاتية وهي لا تقتضي الا وجود الموضوع بطريق
الامكان   الخ وكان الانسب اقول وانما لم نقل وكان المناسب لان في
جعله جوابا السؤال كان متوجها على الجواب المذكور بان الامكان كيف يكون باعتبار ذاته
والحال ان حكم الذهن على الممكن لما كان مطابقا للخارج لزم وجوده في الخارج
وثبته بكونه امرا عقليا اي من الصفات الخ لا يخفى عليك ان عروض الشيء
للآخر في العقل واتصاف الآخر به فيه عبارتان والمعنى واحد فعلى ظاهر
هذا التوجيه يلزم المصادرة في كلام المصنف لا يخفى انه على هذا التوجيه يلغو
ذكر اعتبار الحكم والمطابقة وايضا ان ... من احكام الامكان فايه
ولكن ان تمنعه لجواز اختلافهما في انفسهما اقول فيه بحث لان معنى
كلام القوم هو انه اذا كان حكما بديهيا او اوليا بالنسبة الى جماعة مثلا فلا
يتصور الاختلاف في الجلاء والخفاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا شك
فيه اذ الاولي مفسر بما يكون تصور طرفيه كافيا في الجزم بالنسبة بينهما وربما
قيل مع تصور النسبة ايضا فبعد تصور الطرفين والنسبة ان حصل الجزم
بلا توقف اصلا فلا يحصل الخفاء اصلا وان حصل التوقف ولو في زمان يسير
لم يكن تصور الطرفين والنسبة كافيا فيه هف وليس مرادهم ان ما يكون
بديهيا او اوليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يصير خفيا بالنسبة الى الآخرين
كيف وانهم صرحوا بان البديهية والنظرية تختلف باختلاف الاشخاص
فرب بديهي لشخص يكون في نهاية النظرية بالنسبة الى آخر واشعار
المتن بالحصر ظاهر من مفهوم قوله لخفاء التصور حيث اشعر بكونه لو لم يكن
لخفاء التصور كان تفاوتا فيه الخ الجواب على ذلك لانه سلم ما ذكر
المعترض ولعله ان الاوليات لا يجري فيها التفاوت وقرره لكن وجه
نقله بان مرادهم من حيث الحكم ولا ينافي ذلك تحقق التفاوت من حيث
الاطراف   ما يكفي فيه من هذا القبيل   كيف لا وبعض الاشخاص
يدرك التفرقة بين النظم وغيره اقول فيه بحث اما اولا فلان التفرقة
بين النظم والنثر وكذا بين الكلمات المنتظمة والمتنافرة انما هو

والمسند اليه ز

افرى ر

وتعلم ز

انه لا تفاوت فيه

بالوجدان

بالوجدان ظ

بالوجدان والتفرقة التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات
لا من قبيل الاوليات كيف وكثير من جماهير الاذكياء وجم غفير
من العقلاء قد نقل عنهم انهم لم يفرقوا بين النظم والنثر وكذا
بين الالحان المنتظمة والمتنافرة واما ثانيا فلان هذا انما يكون
مفيدا لو ثبت ان التفرقة المذكورة بديهية بالنسبة الى الكل
وليس كذلك   ويمكن الجواب بانه قد تقرر عندهم المقرر
عندهم علما يقينيا ان ذا السبب اذا لم يكن ضروريا لا يحصل العلم
اليقيني الكلي به الا من جهة سببه وثبوت الشيء لنفسه لما كان بديهيا
لا يتوقف على العلم بالسبب   كما ان العقل يحكم بانه جعلها متصفة
بالوجود الاولى اسقاطه لانه ليس مما يوهم ان الاتصاف بالوجود
ليس اثرا له   انما يدل على نفي الجعل الخ اقول ربما نوقش
في وصفه بالثانوية وتوجيهه انه باعتبار تأخره في ادراك الشيخ عن
الجعل البسيط حيث قال انظر الى مقتضى المقام ان الجعل متعلق ابتداء
بنفس الماهية لا بكونها هي ولا بكونها موجودة   وهو ان
التأثير قد يكون اختراعيا توضيح المقام ان في افاضة الصور على
المواد جعلين كل منهما بسيط احدهما متعلق بنفس تلك الصورة وثانيهما
متعلق باتصاف المادة بها والحق انه ليس ههنا جعل وتأثير آخر
يسمى مركبا بل انظر ان الجعل الخ المتعلق بالاتصاف اذا قيس الى
الطرفين يسمى مركبا فهما متحدان ذاتا متغايران اعتبارا فالجعل
المركب يرجع الى البسيط ويستلزمه والبسيط لا يستلزم المركب
كما في الجاعل الايس عن الليس المطلق فالجعل في الحقيقة منحصر في البسيط
واما في صورة افاضة الوجود على الموضوع فان قلنا بان وجود العرض
في نفسه عين وجوده في موضوعه كما نقل عن الشيخ سابقا فالظاهر
انه يكفي ههنا جعل واحد بسيط وان قلنا بان الاول مقدم على
الثاني فههنا جعلان بسيطان كما في صورة افاضة الصور واما

لما كان موجوداً في بعض الاوقات فيصلح اثراً للفاعل والعلل وذلك منه رحمه مبني على المذهب المشهور عن المتكلمين فتامل ولم يتوقف الدفع لزوم محذور بهذا الاصح فيه نظر اذ قوله يفيد البقاء يمكن الباقي دفع له وهو بعينه ما ذكره رحمه بقوله اوفي الزمان الثاني والتوقف الدفع لزوم تحصيل الحاصل ايضا هو هذا الجواب بل هو الدفع لزوم محذور ربما يتوهم ههنا انتهى يلزم ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء اقول دعوى اللزوم في حيز المنع وكيف يدعي اللزوم مع ان هذا القائل ممن يجوز بقاء المعلول مع زوال العلة فله ان يقول يجوز بقاء الاحتياج مع زوال الحدوث ولا يخفى انه لا يلزم الشناعة المذكورة اقول كان له ان يقول لانم اقول الايرادات الاربع مندفعة عنه اما الاول فلانه مؤاخذة لفظية مندفعة بانه تفسير للتأثير بلازمه وذلك لانه يمتنع تخلف الاثر عن المؤثر وكيف يتصور تخلف الموجودية عن الايجاد وما ذلك الا مثل ان يتحقق كسرة فلم تنكسر بعد واما الثاني والرابع فمندفع ايضا بانه لما كان الكلام في احتياج الممكن الى العلة في البقاء فمراده بوجود الممكن الوجود في الزمان الثاني فقوله فيما لا يوجد الا في ثاني الحال صحيح وكذا صح انه اذا كان التأثير حال وجود العلة وحال وجود الممكن اي وجوده في ثاني الحال لم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود الممكن بعد انقضائه واما الثالث فيندفع بان ما جعله محل النزاع على ما ينادي عليه عبارته حيث قال فيكون العلة حال وجودها موجبة لوجود الممكن بعد انقضائها ان التأثير وقع في حال وجود العلة في وجود الممكن تأثيرا يبقى اثره معه بعد انقضائها وانعدامها ثم يرد على تقريره انه لا حاجة الى الترديدات وبيان فساد كل منها بعد وضوح المقصد بل يكفي له ان يقول لا يجوز كون العلة حال وجودها موجبة لوجود الممكن بعد انقضائها ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر وتوضيحه ان المحتاج الى المؤثر في جميع الاوقات هو الوجود نفسه ولا تحصيل الوجود

في الوقت الثاني وهو البقاء بدون تأثير المؤثر فلو كان العلة يفيد الوجود الثاني الذي هو الاثر فيمكن فيه حال وجودها وحال الاثر فلم يلزم بقاء الممكن بعد انعدام العلة فتامل هذا واما الاستناد فقد حمل كلام المورد على انه جعل الاثر حين البقاء هو صفة الاستمرار لا نفس الوجود والزم ان صفة الوجود يجوز ان يكون اثرا للعلة حال عدمها وان لم يجز ان يكون نفس الوجود اثرا للعدم ولهذا اثبت كون الاثر دائما ليس الا نفس الوجود فلم يجز ان يكون العلة حال العدم مؤثرة فيه انتهى وكان في قوله ولا نعني بالقديم الا ذلك دفعا لما اقول المعتزلة لم يريدوا بالثبوت في الاعيان ما اراد غيرهم بالوجود فيها بل ارادوا بالثبوت معنى اعم من الوجود ولذا قالوا بثبوت المعدوم في الخارج وظاهر انه لا يذهب ذو مسكة الى انها موجودة في الخارج بالمعنى الذي عنينا بلفظ الوجود فيه فلا يلزم من القول بازليته الاحوال الخمس من حيث الثبوت بمعنى ان ثبوتها لم يكن مسبوقا بالثبوت ازليتها من حيث الوجود وكيف يكون مرادهم بالثبوت في الخارج هو الوجود فيه مع انهم قائلون بان لكل ماهية نوعية افراد غير متناهية ثابتة في الازل مستغنية عن المؤثر على ما مر اليه الاشارة فعلى تقدير انهم ارادوا بالثبوت ما عنيناه بالوجود لزمهم القول بان تلك الافراد الغير المتناهية لكل ماهية نوعية ممكنة مستغنية عن المؤثر في الوجود فيكون واجبة الوجود ومن المعلوم انه لم يذهب احد من اهل العقل الى ما يستلزم مثل هذا الامر الشنيع هذا مع ان المقصد موجه لكلامهم يكفيه مجرد المنع وبما قررنا ظهر ان المعتزلة لم يقولوا بتعدد القدماء لا في اللفظ ولا في المعنى وان ايراد الامام ساقط عنهم وان اعتراض المقصد وارد عليه وما اجاب به الشارح مندفع عنه فوجوه الامر الذي يحق ومما

ظ ر

لام

كسر قلم نيكسر كار

محل ر

الثالث ر

قدماء ر

الفعلية وان ما عداه انما يتصف بها بواسطته ليس ببديهي وهو المفيد ههنا على
ان وجود الحركات على النحو المشهور انما يدل على وجود ذلك الامر لا على كون ذاته
تقتضي الفعلية بل انهم انما استدلوا او نبهوا على ذلك بانقطاع السؤال
في الزمان وعدم الانقطاع في غيره مطلقا على ما مر فالاولى ان يقال
انهم بعد ما اثبتوا وجود امر هو معروض لهذا النحو من التقدم بالذات وهو
ان لا يجتمع السابق مع المسبوق وان ما عداه انما يتصف به بواسطته
حاولوا اثبات تقدمه على كل حادث فانه اذا ثبت ان العدم متقدم على
الحادث هذا التقدم فلابد من وجود ما هو معروض لذاته وهو الزمان فصار
حاصل هذا الدليل ان عدم الحادث متقدم على وجوده تقدما لا يجتمع مع
المتأخر وكل تقدم كذلك لا يكون الا زمانيا اما الاول فظاهر من معنى الحدوث
واما الثاني فلما مر من ان هذا التقدم من العوارض الاولية لاجزاء الزمان
لا يقال معنى الحادث الزماني هو ان يكون وجوده مسبوقا بالزمان فلا حاجة
الى اقامة الدليل على هذا لانا نقول المسلم في تعريف الحدوث الزماني هو
ان وجود الحادث مسبوق بعدمه سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق
ولا يتوهمن ان هذا التوجيه يجعل الوجه الثاني عين الاول اذ لا توجد
في الثاني نفي الاقسام الاخر من التقدم حتى يثبت كونه زمانيا كما في الاول
بل انما يثبت كونه زمانيا برسمه المشهور فتأمل بل تحقيق الجواب ان
الزمان بمعنى الامتداد الآخر حاصله انه كما ان للحركة معنيين احدهما حركة
توسطية وهي امر شخصي بسيط باق من المبدا الى المنتهى غير منقسم
في جهة امتداد المسافة وان كانت منقسمة في جميع الجهات الى اجزاء مجتمعة
بحسب اجزاء المتحرك وكان ثبوتها للمتحرك بحسب حد غير منقسم في تلك
الجهة وهي موجودة في الخارج وبسبب وجودها في الخارج وبقائها وعدم
استقرارها واختلاف نسبتها الى حدود المسافة يحصل امر في الخيال
يسمى الحركة بمعنى القطع وهو امر ممتد منطبق على المسافة كذلك للزمان معنيان
احدهما الزمان المنقسم الى الشهور والايام وهو معلوم لكل احد

فلابد ههنا

فلابد ههنا من امر غير منقسم في تلك الجهة يرسم هذا الامر في الخيال كما في الشعلة الجوالة
والقطرة النازلة وتسمى الآن السيال لا بمعنى انا ندرك ذلك الامر وندرك
اختلاف نسبته فيرسم في الخيال ذلك الممتد على ما توهم من التشبيه بالقطرة
النازلة والنقطة بل بمعنى ان ذلك الامر بسبب وجوده في الخارج
يحصل ذلك صرح بذلك في الجديد وفيه تأمل فتأمل وما وقع في بعض
عباراتهم في صفة الآن السيال انه شيء غير قار الذات يحصل في
العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فالمراد
بعدم كونه قار الذات ليس ان له اجزاء لا تجتمع بل عدم كونه قار
الذات بحسب احواله وهي نسبته الى الزمانيات وارادوا باستمراره
استمراره ذاتا ثم ذلك الامر البسيط منطبق على الحركة بمعنى التوسط المنطبقة
على الحدود المفروضة في المسافة والحركة بمعنى القطع والزمان الممتد و
المسافة منطبقة بعضها على بعض اذا عرفت هذا فاعلم ان الحركة و
الزمان الممتدين غير موجودين في الخارج عندهم لكونه وجود الغير القارة
في الخارج وسيرد هذا في كلام الاستاد وتكلم عليه انشاء الله تعالى بل انما
وجودهما في الخيال ومن المعلوم ان وجودهما في الخيال على نحو الارتسام
فيه وتلك الاجزاء متعاقبة في ذلك الارتسام فان ارتسام كل جزء بعد
ارتسام الجزء الآخر لكن لا يخفى عليك انهما وان لم يجتمع في الحدوث
حقيقة لكنه يجتمع في البقاء والالم يرتسم الخط من القطرة والدائرة من
النقطة وعدم الاجتماع في الحدوث لا يكفي في تحقق معنى كونه غير قار
الذات اذ هذا المعنى يتحقق في المقادير القارة عندهم كما حكم التعليمي
في صورة الحركة في الكم كما في التحول في التخلخل والتكاثف الحقيقيين
والفرق بين الحدوث باعتبار الوجود في الخيال وبين الحدوث
باعتبار الوجود في الخارج بان يتوقف على ان الصورة الخيالية
تابعة لذلك الصورة في الارتسام في الخيال فالاولى ما ذكره
في الشرح وما اورده عليه المستدرك بان ماهية الزمان لما كان

ذلك فحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء وتوضيحه على ما اشار اليه سابقا
ان اتصاف الامس واليوم بالتقدم والتاخر وان لم يكن بالفعل بل انما يكون
حاصلا بعد وجودهما تخصيص احدهما بالتقدم والاخر بالتاخر بعد الوجود
مستند الى تشخصهما الى صلبين لهما لكن لا حد ان يقول لا شك ان الامس
بالفعل بحيثية اذا وجد كان متقدما واليوم بحيثية بالفعل اذا وجد كان
متاخرا فتخصيص احدهما بالحيثية الاولى والاخر بالثانية لا بد له من علة
وسوق الكلام الخ وحاصل جوابه اجمالا الاول ان الزمان لما كان متصلا
واحدا وليس فيه اجزاء بالفعل لانطباقه مع الحركة والمسافة فاجزاؤه
ليست الا مفروضة فكل جزء من العقل واعتبره كان متحققا بالفعل
وذا هوية بالفعل ايضا وكان اتصافه بالتقدم الحكمي لا قبل التجزئة و
ذلك مستند الى تلك الهوية واما قبل التجزئة الوهمية فلا تتصف
الاجزاء بشيء ثم تتصف الكل بان اجزاءه المفروضة بعضها متقدم
على بعض واذا لم يعتبره لم يكن موجودا بالفعل ولا ذا هوية بالفعل ولا
تتصف بشيء اصلا الا ان تحققها وهويتها ليست اعتبارية محضة
اذ لها منشأ انتزاع كاجزاء الجسم المتصل الواحد والمفروضة فيه اولا
انها متصفة بصفات مختلفة في نفس الامر مع عدم تحققها بالفعل في
الخارج ولهذا ان لو اختلاف الاعراض لا يوجب القسمة الخارجية وبهذا
الكلام يندفع الاشكال القوي عنهم وهو انه لما كان اجزاء الفلك
متشابهة متحدة في الماهية فلم اختلفت في اتصافها بصفات مختلفة فان
بعضها متحرك وبعضها ساكن والمتحرك بعضه سريع الحركة وبعضه بطيئها
وذلك لان اتصافها بتلك الصفات المختلفة انما يكون بعد وجودها
بالفعل بحسب اعتبار العقل وان كان في نفس الامر بحسب انتزاعها وبعد
اعتبارها حصلت لها الهويات المختلفة فتلك الاختلافات مستندة
الى تلك الهويات واما الجواب الثاني فحاصله ان اختلافاتها متهيئة
التوسط الى تلك الاجزاء وقع على اختلاف تلك الاجزاء في هيئة او تخصصها

يلزم وجود الاجزاء بالفعل وهو ينافي الاتصال على ان توجيه كون تلك
التقدم وان كانت ذاتيا للاجزاء عن التخلف فالحق هو الاول هذا او اراد
بكون الحركة هو التقضي والتجدد انه المتقضي والمتجدد ضرورة ان حقيقة الحركة
ليست عين العدم والوجود بل يلزم ذلك الا انهم كثيرا ما يطلقون
التقضي والتجدد على الحركة والزمان والمراد ما ذكرنا واراد بكون
اجزاء الزمان هي التقدم والتاخر ان هويتها هي التقدم والتاخر
على ما يدل عليه قوله ولا شبهة في ان هذا الجزء لا تحصيل له بدونه وكيف
وكيف لا والتقدم والتاخر من قبيل الاضافات والزمان كم متصل
والمقولات متباينة وايضا من المعلوم بديهة ان الامس مثلا
ليس هو التقدم بل المتقدم واراد بقوله فجزؤه بعض من ذلك
التقضي انه بعض من امتداد ذلك التقضي بقرينة ما سبق حيث
جعل الزمان امتداد التقضي واعلم ان هذا الكلام وان كان
بظاهره ينافي ما هو المشهور من ان التقدم والتاخر الزماني
عرض اولي لاجزاء الزمان الا انه الحق الصحيح والرأي الصحيح و
يمكن توجيه المشهور بان المراد انه عرض اولي للذوات تلك
الاجزاء وهوياتها لا لهذياتها ولهوياتها ويراد بالعروض ما يتناول
الدخول واما طلب ترجيح التشخص الهوية الخاصة به فلا وجه لان
هذا التشخص انما يكون بهذا التشخص لهذه الهوية وانما علة وجودها
الهوية لنفس المهية مستندة الى نفس المهية او المواد على رأيهم
ومال بعض المحققين الى انها مستندة الى بعض مهية الفواعل
ثم لا يخفى عليك ان هذا الجواب ايضا يجري في دفع الاشكال المذكور
فليتامل وهم يزعمون ان الامكان ككك اي من الامور
التي تقتضي ان يكون الموصوف بها حقيقة موجودا في الخارج ولا
ينافي ذلك ان يكون الاتصاف بالامكان سابقا على الاتصاف
بالوجود بناء على ما مر من ان الامكان علة الحاجة كالوجوب فانه سابق

على م

الخارج البتة حكماً لوجوب الوجود الخارجي وبهذا الكلام يندفع ما يرد على تنوير الشرح
ان الامكان للمكان متقدم على الوجود لانه علة الاحتياج السابق على الايجاد
السابق على الوجود على ما تقرر فكيف يتصور كونه صفة للقديم قائماً به موجوداً في
الخارج اذ لو كان موجوداً في الخارج مع كونه صفة للقديم قائماً به كان متأخراً
عن وجوده بالضرورة وهذا داخل في الضابطة المنقولة عن صاحب التلويحات
من ان كل ما لا يجب تأخره عن وجود الموصوف في الخارج لا بد ان يكون
اعتبارياً والامكان منها على ما تقرر ولو التزم انه قائم بشيء آخر لتعلق بذلك
التقديم لزم سبق هذا الشيء على امكانه ودعوى كون الامكان بالحقيقة وصفاً
للمادة الحادثة ينافي ما قرر من ان الامكان الذاتي وصف لنفس الماهية
الممكنة وما يتصف به المادة انما هو الامكان الاستعدادي على ما تقرر في
الفرق بين الامكانين والتحقيق ان الموصوف الحقيقي بالامكان هو
النسبة لانه كيفية عارضة للنسبة حقيقة لكن قد يوصف به الموضوع تارة
فيقال الماهية ممكنة بمعنى انها ممكنة الاتصاف بالوجود وقد يوصف به الوجود اخرى
فيقال الوجود ممكن بمعنى انه ممكن الثبوت للماهية لكن اتصاف كل منهما به انما
هو بالعرض والموصوف الحقيقي به انما هو النسبة ويمكن توجيه كلامه بان
الامكان كما يعتبر بالقياس الى وجود الشيء في نفسه وهو الذي قد مر انه
منها انه وصف لنفس الماهية لا المادة كذلك يعتبر بالقياس الى وجود الشيء
لغيره وموصوفه الحقيقي هو ذلك الوجود الرابطي لكن كل [illegible] من الطرفين
يتصف به ثانياً وبالعرض كامكان كون الجسم ابيض وهذا الامكان يوصف
به مادة الحادث وقوله وهو ظاهر لان الضمير راجع الى قوله امكان
الحادث راجع امكان اتصاف المادة واقترانها به ويحتمل ان يكون
راجعاً الى الحكم المستفاد من قوله فان كانت الماهية بنفسها محلاً حقيقياً
امتنع حدوثه كما في المجردات ذاتاً وفعلاً والاول هو الظاهر لان
قوله فان كانت متفرع على ما سبق فلو ادعى الظهور لينبغي ان يدعيه
في المتفرع عليه حتى يثبت المتفرع والمتفرع عليه معاً وازداد بالسبب

انتها کز

الی م

التبدل

في الذات ما يساوق حدوث الشيء لا عن شيء لا ما هو المتبادر من لفظ
لانه غير مفيد ههنا وقد يتوجه عليه انه لو ثبت تلك المقدمة لكفى في اثبات
المطلوب ولا يحتاج الى التمسك بالامكان وانه لا بد ان يكون محله موجوداً
بل هذا في الحقيقة دعوى المتنازع فيه ولك ان تقول التغير
من جانب الفاعل اقول لك ان تقول التغير من جانب القابل اي
الماهية بان كان موجوداً ذهنياً ثم صار موجوداً عينياً الا كان ما
لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين من دون مرجح اقول لكن ان
يقال تعلق الارادة بالطرف المرجوح ممتنع بالنظر الى ذات
الارادة مثلاً ولو سلم امكانه فلعل الارادة مثلاً هي المرجحة
للتعلق بهذا الطرف بعينه وعلى التقديرين لم يلزم من تعلقها باحد
الطرفين دون الآخر ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلقاً
فالاولى ان يبين الترجيح على سبيل التعاقب لازم على التقديرين
سواء امكن تعلق الارادة من الفاعل المختار باحد الطرفين
من دون مرجح آخر ام لم يمكن وذلك لان العلة التامة للحادث
لا بد ان يكون حادثاً او مشتملاً على حادث والا لزم قدم الحادث
لان التخلف عن العلة التامة مستلزم للترجيح بلا مرجح ولا فرق
في ذلك بين ان يكون العلة علة بالايجاب او بالاختيار لان
الفاعل بالاختيار لو اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه تأثيره ووقع الاثر
بعده بزمان مع امكان تحققه قبله او في اثنائه فان كان تحققه
بعده دون قبله مثلاً لا لمرجح في نفس الامر لزم ترجيح احد
المتساويين في نفس الامر على الآخر من دون مرجح وهذا
مما ينسد به باب اثبات الصانع وان كان لمرجح لم يوجد قبله
بل انما وجد بعده لم يكن ما فرضناه علة تامة علة تامة بهف[illegible]
كون الارادة متعلقة باحد الطرفين من دون مرجح يرجح
تعلقها به دون الآخر على تقدير صحتها لا يفيد في دفع الاشكال

[illegible]

ظهر ان قول الشارح ان هذا الوجه مبني على كون الصانع القديم موجبا بالذات مع منظور فيه
والحق انه لا يحصل في ايجاد الحادث عن القديم عن التزام الشارح على سبيل التعاقب
وان براهين ابطال التسلسل لا يبطله كما ادعاه الحكماء وما ادعاهم الى
الحكم بامتناعه وهو لزوم الحركة السرمدية المستلزمة لقدم الجسم والزمان على
ما ادعاه الفلاسفة يعنيه انه ليس بلازم لجواز ان يكون بينهما امور متعاقبة
غير متناهية ولا يلزم قدم غيره تع اذ كل موجود تع يكون حادثا فان قلت
يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص للتسلسل قلت لو سلم ان الاجماع
منعقد على امتناعه ايضا ولم يكن الجمع عليه مجردا انه لا شخص موجودا غيره تع
نقول لعل الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج على ما ذهب اليه صاحب الحاكمات
وتبعه السيد المحقق ولو سلم فعند الشيخ وغيره من المحققين القائلين
بوجود الطبايع في الاعيان ان الذاتيات موجودة بالذات بوجود
الاشخاص والعرضيات موجودة بالعرض بوجودها على ما صرح به الاستاد وح
نقول تلك الحوادث المتعاقبة غير داخلة تحت ذاتي فلم يلزم وجود
الكلي المشترك بينها الا بالعرض والوجود بالعرض وجود مجازي ولو سلم
فلعل تلك الحوادث تعلقات الارادة فلم يلزم الا قدم العدد المشترك
بين التعلقات وتعلق الارادة راجعة الى صفته تع فلا يلزم ذات قديمة
غيره تع ويمكن ايضا ان يق ان اتصاف النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار
الوجود والنوع لا يوجد في الخارج الا بوجود الاشخاص والمفروض
ان جميع الوجود حادثة فلا يلزم موجود قديم غيره تع وما يق من ان
النوع قديم فكلام مجازي معناه ان قبل كل شخص شخصا لا الى نهاية
ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة في دفع الاشكال
الى التشبث بالفرق بين العلة الموجبة والمختار بان تخلف الاول
الاولى لم يجز وعن الثانية جائز على ما اختاره الامام الرازي و
تبعه جمهور المتاخرين مع انك علمت انفا انه لا فرق بينهما اذا
كانتا تامتين فانه لا يجوز التخلف عنهما بلا فرق واذا كانتا ناقصتين

فلا شك

فلا شك في جواز التخلف عنهما هذا غاية تحقيق الكلام في هذا المقام والتكلان
على التوفيق **قوله** بان يق ان الذات موجب لتعلق الارادة القديمة
بحدوث الاول انه يمكن بهذا التوجيه دفع النظر من كلامهم بان يق ان الذات
او الارادة موجبة لتعلق الارادة باحد الطرفين فالمرجح هو الذات
او الارادة ثم يتوجه فلما انفا ان المتعلق ان كان قديما لزم التخلف
والا لزم التسلسل في التعلقات وهذا الكلام اقرب الى ان هذا التعلق ان كان
كافيا في وجود الحادث في وقته لزم وجود الحادث في الازل في هذا الوقت
كما مر نظيره في بحث امتناع اعادة المعدوم والا لتوقف على حضور الوقت
الحادث وينقل الكلام اليه حتى ينتهي **قال** الشارح وتذكير الضمير باعتبار
الخبر لعل النكتة في تذكير الضمير هاهنا وتانيثه فيما قبل ان لفظ الماهية مشتمل
على علامة التانيث وليس معناها مؤنثا فينبغي تانيث الضمير الراجع الى نفس
اللفظ من حيث هو لفظ وتذكير ما يرجع اليه باعتبار المعنى ثم دلالة لفظ
الماهية على الكلية التزاما اذا اكتفي بمطلق اللزوم ظ واما اذا اشترط
اللزوم البين بالمعنى الاخص كما هو المناسب للمقام فمشكل والتحقيق
الاكتفاء باللزوم في الجملة والا اشكل الامر في اكثر المجازات والكنايات
المستعملة في المحاورات والعلوم ثم اعتبار الوجود الخارجي في مفهوم لفظ الذات
والحقيقة بناء على انه شرط العروض مفهوما لكلياتهما في الذهن لا انه ظرف
للعروض كما اتفق عليه للوجود الخارجي والفرق بين كون الوجود الخارجي
شرطا للعروض وبين كونه ظرفا للعروض غير خفي فلا ينافي كونه
من المعقولات الثانية وهذا الكلام يدل على ان المعقولات الثانية
قد يكون مشتقة وما في حكمها واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار
فرق بينها بتعميم الكل وهو المشهور وربما يفهم كلام الشيخ في الشفاء
تخصيص الماهية بالموجود الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اعتبار الكون
معا ولهذا اكثر لفظ غالبا في لفظ الحقيقة والذات **قوله**

مبحث الماهية ولوازمها

فيصدق عكسه وهو صدقنا اى حصل فى القوة العاقلة عليه اى حضر ذاته فهو لكلاف الثانى
منظور فيه والجواب انه اراد به لا يتناول لمثل التصورات بناء على انه اراد والمحضور
مقابل الحصول اورادوا بكلمة عنده ما لا يتناول اى الحاصل فى العقل على ما يحتمل ان
الت ور منها هذا المعزوح فالوجه الكلمة قد فى قوله قد يكون جزئيا اى للتحقيق
الا ان يقال الكليات اى حصلت فى ضمن الجزئيات اى حضرة عند العقل حاضرة عنده فى
ضمنها ثم هذا الكلام مبنى على امتناع ارتسام صور الجزئيات المجردة على الوجه الجزئى
فى العقل لكن الدليل الدال على امتناع ارتسام صور الجزئيات فى ذات النفس لو تم
فانما يدل على امتناع ارتسام صور الجزئيات المادية ولا يدل على امتناع ارتسام
صور الجزئيات المجردة نعم اورد عليها انقسام الجند ان يحصل جزئيا مجردا فيها على
الوجه الجزئى لكنه لا يدل على الامتناع كيف وقد صرح المحقق سره فى حاشية المطالع
بان جزئيات الامور العامة يرتسم صورها فى العقل وبعا قرناظهر ان دعوى
الامتناع على ما وقع فى الحاشية الجديدة من الانسانا ومحل نظر المحض و حقيقة
كل شئ مغايرة لما يوصف به من الاعتبارات ان قيل هذا الكلام غير مفيد لان
مغايرة حقيقة الشئ لما يوصف به من اجلى البديهيات كيف لا معنى للعارض الا الخارج المحمول قلت مقصوده ان حقيقة زيد مغايرة للضاحك والكاتب
الى غير ذلك من المحمولات لكن لما تعذر تفصيلها عبر عنها بلفظ العارض
لكن عنوان الوصف غير ملحوظ بهنا بل المراد من العارض ما يعبر عنه بهذا
اللفظ او ما يشتق منه وليس المراد من الاعتبارات الامور الاعتبارية
بل الاحوال الثابتة ثم لما كانت المغايرة متحققة فى صورة الجزئية والكلية
كيف لا ومغايرة الجزء للكل من اجلى البديهيات وعلى تقدير حمل المغايرة
على الخارج لم يتيقن الكلام من كون ذو معنى الكلام ان حقيقة الانسان
مثلا ليس عينا للضاحك ولا جزءا له ولا يلزم منه عدم كون الضاحك جزءا
للانسان مع انه المطلب فالشارح نبه على ان الامور العارضة لحقيقة شئ

لا يكون نفس ذلك الشئ الموصوف ولا داخلا فى حقيقته وقد اومى الى
تلك العبارة الى ان الاعتبارات بمعنى الامور لا الامور الاعتبارية
كما ذكرنا وفى قوله الشئ فان الانسان كما يكون واحدا نوعيا فرازه والاول
ان يقال فان الواحد كما يكون انسانا كذلك الكثير ان ما لا ان فى تقرير
المتن ما هو الحقيقة وقع محمولا والعوارض موضوعات هذا البيان لا يجرى
فى لوازم الماهية انما خص بلوازم الماهية لان لوازم احد الوجودين
خاصة مسلوبة عنها بحسب الوجود الآخر فان قيل ما ذكره المتن تنبيه على المدعى
الكلى ببعض الجزئيات فلا باس بعدم جريانه فى البعض الآخر قلت اذا اريد
التنبيه على المدعى الكلى ببعض الجزئيات فلا بد من التنبيه ببعض يكون اخفى
وبالاشتباه احرى لان الغرض من التنبيه دفع الاحتمالات الغريبة المتبادرة
الى الوهم حتى لا يزاحم الوهم العقل فى الحكم بعدمها ولا يخفى ان الخفاء
والاشتباه فى لوازم الماهية اشد واولى لكن جعل المدعى بديهيا لا يخلو
عن اشكال لانا بينا ان ليس المراد ان حقيقة كل شئ مغايرة لما
يوصف بها بعنوان الوصف بل المراد ان الضاحك مثلا ليس عينا
لحقيقة الانسان ولا جزءا وقد صرحوا بان هذا الحكم فى كمال الخفاء
وعرقوا فى التنظيرية بناء على ان انما نسبته بالفصل والوصل
الى ما بالجنس حتى قالوا ان الفرق بين الذاتيات والوصفيات فى الكمال
الموجودة متعسر بل متعذر فكيف يصير بديهيا بمجرد التنبيه فتامل و
الجواب ان المراد ان حقيقة الانسان مثلا مغايرة لما يوصف بها
وبداهة هذا الحكم مبنى على تصور الانسان بكنهه واما لو حصل ان الانسان
مغاير للضاحك مثلا لانه بعد تصور الانسان بالكنه يحكم العقل
بهذه المغايرة ويحكم بها بالتنبيهات المذكورة فتامل
وينذفع بان يقال آه مراده كما صرح به فى الجديد ان الايراد المذكور

فان قوله الكثير من حيث انه كثير ان تشتمل على الحمل والتصدق وقد فسّره بعدم المنافاة
فح يندفع الايراد بلوازم الماهية ايضا فان الاربعة مثلا يصدق عليها ما ليس بنوع اى
الفرد من حيث انه فرد ولا يصدق الزوج عليه من تلك الحيثية بمعنى ان حيثية
الفردية لا ينافى بالذات حيثية الاربعية وينافى بالذات حيثية الزوجية فتامل
ثم ينبغى حمل الكثير على ما ليس بواحد حتى يكون مقابلا بالذات للواحد ويكون المقصر
الماهية مع كل عارض يعنى ان الانسان مثلا شئ ما لم يعتبر مع الكتابة لم يكن مقابلا
للانسان الكاتب فلو كانت الكتابة عين الانسان او جزؤه لما احتاج
الى اعتبار امر آخر معه حتى يحصل المقابلة ولا يخفى جريانه فى لوازم الماهية وكذا ما يذكر
بعده فالمقصر اورد ههنا ثلث تنبيهات على زيادة العوارض للماهيات هذا والظ
من كلام الشارح ايضا حمل قوله ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده توطئة
لقوله وهى من حيث هى ليست الا هى وصار حاصل الكلام ان الانسان
اذا يلاحظ معه امر آخر هو الوحدة مثلا يحصل الانسان الواحد الذى
هو مقابل للانسان الكثير واما اذا لوحظت الانسانية فقط فلا يكون
هناك انسان واحد ليكون مقابلا للكثير بل لا يكون هناك الا الانسانية
فقط والوجه ما ذكرنا الشارح وان لما احتاج الى ملاحظة امر آخر
الصواب ان يقول الى ملاحظة امر آخر كما قال اولا بل يحتاج فى هذا الحكم
الى ان يلاحظ امر آخر وذلك لانه على تقدير كون تلك العوارض نفس
الماهية او داخلة فيها لم يحتج الى ملاحظة امر آخر حتى يمكن الحكم بها على الماهية نعم لا يحتاج
الى ملاحظة امر آخر لم يكن ملحوظا حين ملاحظة الماهية وقوله اوليست لشئ
منها على ما هو الظاهر انه معطوف على قوله اى بعض تلك العوارض حتى يكون السلب
متأخرا عن الحيثية فلم يكن السؤال الآتى على طرفى النقيض ولا ينفع الجواب
باختيار الشق الثانى الشارح اى يجب ان يقال ان الانسان
ليس من حيث هو انسان انه فيه بحث لان الظ كما نفهم من كلام الاستاذ ان

تلك الحيثية بيان لاطلاق الماهية ويكون تتمة للموضوع وقيدا له وكون التقديم
سالبة لا يتوقف على تقديم حرف السلب على ما هو تتمة للموضوع وقيد فيه
وكذا تأخيره عنه لا يوجب كون القضية معدولة والجواب ان الحمل والتصدق
فى مثل هذه القضية ليس بحسب نفس الامر بل باعتبار الملاحظة فاذا قلنا
الانسان من حيث هو انسان حيوان كان يرجع الى ان ملاحظة
الحيوان داخلة فى ملاحظة الانسان واذا قلنا ليس الانسان من حيث
هو انسان كاتبا او الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب كان يرجع
الى ان الكاتب ليس عينا للانسان ولا داخلا فيه فالحمل فى مثل هذه القضية
مغاير للحمل فى سائر القضايا ولا يخفى ان ما يشعر بتلك النسبة هو الحيثية
المذكورة فهى بمنزلة الرابطة فى تلك الحيثية وتغير بتقديم حرف السلب وتأخيره
بالنسبة اليه لكون سالبة او معدولة ثم لو نوقش بان ما ذكرت انما يفيد
استحسان تقديم حرف السلب المخصوص الى انه لا الوجوب والكلام فى
الوجوب فنقول اولا لعل مرادهم من الوجوب الاستحسان ولو سلم
ان المراد منه المعنى المتعارف فلا احتى ان نقول ما ذكرت نكتة باعثة لهم على
ان يصطلحوا على وجوب التقديم فتأمل وللمقام توجيه آخر وهو ان
يحمل مطلق الحيثية بمعنى التجريد اى كونها بشرط لا شئ بمطلقا حتى
عن التجريد ويكون الحمل بحسب نفس الامر وح اما فى الاول فالحيثية بمعنى
الاطلاق وكونها لا بشرط شئ والحمل بحسب الملاحظة والحيثية مقيدة لفهم
كون المحمول ذاتيا للموضوع وعدم كونه ذاتيا له والوجه الاول
اولى لان كون الانسان الذى ليس معه شئ من العوارض للشئ
لا يكون شئ منها حاملا فائدة فيه اصلا فتامل اى ليس بحث
ان يق ارادوا به انه لا ينبغى ان يق وتفسير سلب الوجوب بهذا المعنى
تما صرح به المقصر فى شرحه للاشارات اى بحث الحبس كثيرا ما وقع سلب الوجوب

[illegible]

سلبا مطلقا لعل اطلاق السلب باعتبار وروده على العينية والجزئية والاظهر ان يقال اراد بالسلب المطلق السلب باعتبار حيثية الاطلاق فان الوحدة ليست مسلوبة عن الانسان بحسب نفس الامر بل بحسب ملاحظته من حيث هو مطلقا اى ملاحظته مطلقا وحده وظهر ان الحيثية ههنا بمعنى الاطلاق لا بمعنى التجريد لان تشمل هذا السؤال طلب التعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين ليس المراد ان هذه العبارة اعنى ان يكون السؤال بكلمتى هل واو تقتضى ذلك بحسب اللغة حتى يتوجه عليه ان المقتضى لذلك هو السؤال بام والهمزة على ما تقرر فى موضعه وان ما فى هذه العبارة فانما يدل على طلب احدهما بعينه فاذا قيل هل الانسان الف او لا الف كان المعنى هل كان احدهما واقعا بل المراد ان مراد القوم بهذه العبارة ما كان مراد العبارة ام والهمزة فى المشهور وان كان على سبيل التجوز وعبارة الشيخ المنقولة يدل على ذلك حيث قال فان كان طرفا المسألة من موجبتين لا يخرج عنهما شىء لم يلزم ان يجيب عنهما البتة اى لم ينبغى ان يجيب عنهما البتة على ما قررناه ههنا كذلك اعنى المفهوم اى هذا المفهوم المركب لا يخفى عليك ان هذا المفهوم داخل فى المخلوطة فسند اصل الاقسام وزاد جعل المقسم حال الماهية واخذ الماهية المضافة اليها اى حال لا بشرط شىء وتقسيم حالها الى ما هى حالها من حيث هى والى ما هى حالها من حيث اعتبارها مع العوارض وجودا او عدما لم يرد بها افهذا جعل القوم المقسم حال الماهية لا نفسها ولعل مقصوده انه يمكن ان يجعل المقسم نفس الماهية من غير لزوم تقسيم الشىء الى نفسه والى غيره ثم لا يبعد ان يلتزم ان التقسيم بطريق منع الخلو فانه كثير شايع او يقال دخول نفس احد القسمين فى الآخر ليس بقادح للقسمين وان لا لزم التداخل من دخول مفهوم الماهية المجردة فى المخلوطة انما التداخل عبارة عن تناول القسمين فردا واحدا وههنا لم يلزم ذلك نعم يرد انه لا فائدة فى تحصيل هذا المفهوم المركب اذ المقصود من تحصيل مفهوم الاقسام اما حصول نفسها او ضبط ما صدقت هى عليه ومعلوم

من هنا الى

موجود

بيانها

انه لا فائدة فى تحصيل نفس هذا المفهوم المركب وليس له فرد سوى ما قبل التقسيم قد حصل قبل التقسيم فتامل وعلى جميع ما ذكرنا اتفق وبه اندفع عنهم ما اورد عليه فى الحاشية اذ يكفى لاختيار القوم هذا التوجيه انه لا فساد فيه ولا يحتاج الى توجيه فتامل لا يخفى ان قوله وقاعها اه توضيح انّ المراد بها المعنى بشرط لا شىء بالمعنى الثانى او اذ به المعنى يحتاج الى اعتبار قيد زائد هو قوله حيث لو انضم اليها شىء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان قوله مجردة عنها ما عدا ها يحتمل اللا بشرط بالمعنيين ويحتمل المأخوذ بشرط لا شىء بالمعنى الاول فيحتاج الى انضمام القيد المذكور ليدفع هذين الاحتمالين حتى ينطبق على المأخوذ بشرط لا شىء بالمعنى الثانى بناء على ان هذا القيد انما يوخذ ويعتبر فيه دون الاولين وقد يناقش فى ان الحذف بظاهره منطبق على المأخوذ لا بشرط شىء بل الظاهر انه بظاهره منطبق على المأخوذ بشرط لا شىء لكنه يحتمل المأخوذ لا بشرط شىء احتمالا مرجوحا فلو عكس فى استعمال لفظ الظهور والاحتمال فى الموضعين لكان اصوب والجواب ان المأخوذ بشرط لا شىء لما كان ماخوذا مع هذا الشرط العدمى مقيدا به لم يتحقق فيه الحذف التام واما المأخوذ لا بشرط شىء فلما لم يعتبر معه شىء اصلا ولم يقيد ما بامر ما فربما يتحقق فيه الحذف التام ولو باعتبار الملاحظة لا فى نفس الامر وفيه تكلف اذ لو سلم ان الحذف فى المطلقة اتم واولى لكن لا يخفى على من تتبع كلامهم ان المتبادر من اطلاق لفظ الحذف ومرادفاته هو المجردة لا المطلقة ثم لا يخفى انه لما كان كلام الشارح ههنا فى المعنى الاول ولم يذكر المعنى الثانى بعد فتوجيه كلام المص ينبغى ان يصرح بان المراد المعنى الثانى اقول اذ ههنا كذلك لا يظهر ظهورا تاما اعلم ان صاحب المحاكمات ذهب الى ان التركيب الذهنى من الاجزاء المحمولة انما يتحقق فيما اذا لم يكن ههنا تركيب خارجى وتبعه المحقق الشريف قدس سره وحاصل ما استدل به عليه انه لو تحقق التركيب الذهنى فى الانسان المركب فى الخارج من البدن والنفس الناطقة اى البدن والصورة النوعية لان نسبة بارتباطه

في الحكم المشترك فيه أنّ التعريف لمجموع الاجزاء الخارجية تحديد تامّ او لم يبق الجزء آخر من المعلوم
انّ المادّة والصورة ليستا عين الجنس والفصل كيف وهما غير محمولين والجنس والفصل
من الاجزاء المحمولة وايضا المادّة والصورة ماخوذتان بشرط لا شي والجنس والفصل ماخوذان
لا بشرط شي وزاد عليه المحقق الشريف سره وقال ومن المعلوم ضرورة انّ المادّة كالبدن
مثلا المباين لزيد لا يمكن حمله على زيد باي اعتبار اخذ فكانّه قدس سره حمل الاشكال
في كلام الشيخ على معنى عدم الصحة والامكان وقد بيّن الحيوان من حيث انه جنس ليس
جزء الانسان وكذا انّ الناطق من حيث انه فصل فالانسان ليس مركبا منهما لا في
الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن ايضا اذ الانسان في الذهن مركب من المادّة والصورة
العقليتين فالتحديد حقيقة ليس الّا من المادّة والصورة العقليتين سواء كانتا موجودتين
في الخارج ام لا لانّ التحديد انّما هو بالاجزاء من حيث هي اجزاؤه وداخلة في حقيقته
المحدود والجنس والفصل من حيث هما جنس وفصل ليسا من الاجزاء المحمولة بل يصلح للحمل
والعينية على ما عرفت فالانسان انّما يكمله العقل الى الحيوان بشرط لا شي والى
الناطق بشرط لا لا الى الحيوان الذي هو جنس والى الناطق الذي هو الفصل وامّا
القوم جوّزوا تعريف الحدّي بهما فباعتبار اتحاد الجنس مع المادّة والفصل
مع الصورة من حيث الذات اذ حيثية الاطلاق والتجرد ليسا بمعتبرين في
الجنس والمادّة بل لم يكن الجنس الّا الحيوان بلا قيد زائد في ذاته وكذا المادّة
حقيقة ليس الّا الحيوان بلا اعتبار دخول قيد التجرد فيه فهما متحدان بحسب الحقيقة
فاعتبار احدهما في الحدّ في قوة اعتبار الآخر والمادّة العقلية في المركبات الخارجية
عين المادّة الخارجية على ما استفيد من كلام الشيخ واختاره الاستاد دام ظلّه
وسائر المحققين وليست مغايرة لها كما اختاره صاحب المحاكمات فلا يلزم ان
يكون للشي واحد حدّان تامّان هذا على مذهب اهل التحقيق القائلين
بوجود الطبائع في الاعيان حقيقة وامّا من قال بنفيها حقيقة فهو يقول بانّ
زيدا مثلا في حدّ ذاته ليس الّا البدن والنفس وامّا الحيوان الناطق
فمسلوب عنه في حدّ ذاته بل كان من اللواحق حقيقة ونسبتها بالذاتي
مجرد اصطلاح من حيث انتزاعهما من نفس الذات على ما سيجي وهذا المذهب ممّا اختاره

صاحب المحاكمات بخلاف مذهبه لا يلزم تحقق الحدّين لشي واحد بل على هذا يلزم ان
لا يصح تحديد الموجود الخارجي الّا بالاجزاء الخارجية وامّا الاجزاء العقلية
فانّما يصح تحديد المفهوم المركب منها الملحوظ على وجه الاجمال بها والمركب
العقلي غير المركب الخارجي عنده حقيقة وذاتا هذا وامّا ما ذكره قدس سره من
انّه يمتنع القول بانّ البدن المباين لزيد يصح حمله على زيد باعتبار آخر ففيه
انّه لو امتنع ان يكون ما هو مباين باعتبار محمولا باعتبار آخر لامتنع تحقق مفهوم
كلّي في فردين منه فانّ الانسان من حيث انّه متحقق في ضمن زيد ومتحد معه
اتحادا تامّا على ما هو شان الكلّي مع ما هو جزئي له مباين لعمرو ومع انّه محمول على
عمرو باعتبار من حيث هو نوع الجزئي الحقيقي من حيث انّه جزئي حقيقي بلا اعتبار
كليا بحذف المشخصات لا يمكن فيه تحقق الاعتبارين وامّا الكلّي من حيث
الاتصاف بصفات متقابلة في ضمن جزئياته المتباينة فيتصف بانّ التباين والتضاد
او كلّ ما يتصف به الفرد يتصف به الطبيعة في ضمن الفرد بناء على الاتحاد بينهما
وبعضهم قالوا بانّ التركيب العقلي انّما يتحقق حقيقة فيما فيه تركيب خارجي
وميل الاستاد دام ظلّه الى هذا المذهب على ما سيجي فالمذاهب في اجتماع
التركيب الخارجي مع الذهني ثلث فتامّل   ظهر انّ نفي وجود
المادّة من حيث انّها مادّة يخالف ما عليه انّ المقصود من هذا الكلام
دفع جواب السيد السند عمّا ايراده انّه باختيار انّ المراد الاصطلاح
الثاني والتزام انّ المادّة ليست موجودة في الخارج ثم لا يخفى انّ
قول الشيخ الجسم بمعنى المادّة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده
كالتصريح بانّ المادّة جزء خارجي للانسان فيكون المراد بها المادّة
الخارجية فقوله الجسم بهذا الاعتبار جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة
التي بعد الجسمية وليس بمحمول المراد بها المادّة الخارجية ايضا فاذا
بيّن عدم حملها بانّ الجوهر الطويل العريض العميق فقط اي الجسم
بشرط لا وهو المادّة العقلية غير محمول على الجملة المركبة لم يصح الّا اذا

احدهما انّ المركب الذهني يتحقق بشرط ان لا يكون مركبا خارجيا وثانيهما انّه يتحقق سواء كون مركبا خارجيا ومع عدمه كذ

ان يكون المادة اي رتبة اما ماخوذة بشرط شي او بشرط لا لا سبيل الى الاول وهو ظ
لتعين الثاني   فانك اذا اعتبرته من حيث انه طبع فقط وقس عليه الحيوان فانك
اذا اعتبرته من حيث انه جسم نام حساس فقط من غير ان يدخل فيه انه ناطق لم يكن محمولاً
على الانسان والبدن اسم للحيوان الماخوذ بهذا النحو ولهذا لم يحمل على زيد مثلاً
وبهذا التحقيق يندفع ما ربما يستشكل ان التشخص لو كان جزءاً محمولاً للتشخص
على ما تقرر عليه راي المتأخرين لكان محمولاً على زيد مثلا ومعلوم انه لا يصح ان يقال
زيد تشخص بل يقال زيد متشخص لانا نقول هذا من قبيل انه لا يصح ان يقال زيد فصل
ويصح ان يقال زيد ناطق لانا نقول الاستشباه في الاول من التعبير وفي الثاني
من التشخصية وهم صرحوا بانها تقوم مقام الكلية في كبرى الشكل الاول بل الحق
في الجواب ان يقال التشخص اسم لما يتميز به زيد مثلا اذا اخذ بشرط لا بالقياس
الى النوع اذ الاعتبارات الثلثة تجري في النوع بالقياس اليه ايضا على ما يشير اليه
الاستاد وره ولهذا لم يحمل عليه كالبدن فان قلت الاعتبارات الثلثة يصح في
الكليات اذ بها يصح حمل الماخوذ لا بشرط على الماخوذ ما بعد الاعتبارين
الاخرين واما التشخص فلما كان جزئيا حقيقيا لا يدخل تحت نوع اخر على ما صرحوا
به فلا يصح ذلك فيه قلت ذلك الامر الذي يمتاز به زيد عما عداه من
الاشخاص اذا اخذت من حيث هو يصح حمله على المركب منه ومن النوع وعلى
نفسه الماخوذ بشرط عدم دخول النوع فيه وذلك لانه متحد مع هذا المركب
في الوجود ولا يلزم منه كونه كليا لان الكلي ما كان محمولا على الذوات
المتكثرة المتغايرة في الوجود على ما صرح به الشيخ كيف وخصص المفهومات
انما صدقه على زيد مثلا جزئيات حقيقية صادقة على زيد ومنصادقة عليها
صرح به الاستاد وره في تعليقاته على تهذيب المنطق   لكن ليس كل
مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى الاخص اه لما كان قوله فكل مادة خارجية
فهي جنس باعتبار في قوة قولنا فكل مادة خارجية فهي مادة عقلية استدركه
بقوله لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى الاخص يعني في الماهيات
الموجودة في الخارج والمعنى الاخص هو المقابل للموضوع وقوله كالمادة في

المعلومات ز

المركبات

المركبات العقلية متعلقة بقوله بل هي موضوع لها يعني ان النوع بالقياس الى الا
ليس مادة خارجية بالمعنى الاخص بل هو موضوع لها كالمادة في المركبات العقلية
فانها موضوع خارجي لكن بالقياس الى الاعراض القائمة بها لا بالقياس الى ما
هي مادة عقلية له وهو الصورة العقلية اي الفصل بشرط لا فقوله فالمادة
العقلية اما مادة خارجية او موضوع خارجي المراد منه ان كل ما هو مادة
عقلية فهو اما مادة خارجية او موضوع خارجي في الجملة وليس المراد ان
كل مادة عقلية فهي اما مادة خارجية او موضوع خارجي بالقياس الى ما
هو مادة عقلية له اذ الجنس الماخوذ بشرط لا في المركبات العقلية البحتة فهو
مادة عقلية بالقياس الى فصله الماخوذ بشرط لا وليس موضوعا بالقياس
اليه ثم هذا الكلام مبني على انه يمتنع تحقق النوع بدون ان يكون
هناك اعراض تشخصه وتحصله وقوامه فالجسم بشرط لا موجود انهم مفاده
ان الجسم بشرط لا وهو المادة للحيوان موجود كما ان الجسم بشرط النمو
الذي هو نفس الحيوان موجود   بحيث لا يقبل تحصيل اخر اخص في الهوية
العينية اختار في توجيه كلام المص الاصطلاح الثاني ولهذا اورد
حديث التحصيل والتعين وذكر المادة وذكر حيث الدخول وانه
بحيث لو انضم اليه التشخص لكان امرا زائدا وكان هو الباعث للشارح
على عدم حمل كلام المتن على الاصطلاح الاول ولم يتعرض الاكمل للمحذور
اللازم من الحمل على هذا الاصطلاح دون الاول واراد بقوله
محصله بحيث لا يقبل تحصلا ان الحيوان مثلا لو اعتبر محصلا بفصله فقط
بحيث لا يقبل تحصلا اخر في الهوية بهذا الاعتبار وان كان قابلا في ذاته
قابلا للتحصيل الاخر وتدقيق هذا الكلام انما يصح على راي من يجعل الشخص
مركبا من الماهية النوعية والتشخص ويجعل التشخص جزءا عقليا للشخص نسبته
الى الشخص نسبة الفصل الى النوع دون من يجعل التشخص من الاعتبارات
ليس داخلا في الشخص كالمص واليه ايضا ميل الاستاد وره كما يحكي الكلام الآن

المكتنفة بها فذكر العوارض على هذا يكون داخلا في قوام الشخص لا لانه يحصل منه ما يدخل فيه
وكان المراد بالتشخص بهذه العوارض وبالعوارض المحمولات لا الاعراض لان موضوع
النوعي موجود من غير ان يدخل فيه النوعي لكن المذكور في كلام الشيخ على ما سيجئ ان الداخل
في قوام الشخص هو النوعي وحمله على ما يقابل الجوهر وتصريحه ان ما لا بد من دخل الآن عوارض
في قوامه موجود فتم ان موضوع تلك الاعراض موجودة والاولى ان يقال ان الاجناس
العالية اذا اخذت مجردة عن جميع ما من شأنه التحصيل الى الفصول المنوعة لم يكن
موجودة في الخارج اذ لا يوجد في الخارج امر يكون الجوهر تمام حقيقته وانما قيدنا
الاجناس بالعالية لان غيرها كالحيوان مثلا اذا اخذ مجردا عن جميع الفصول
المنوعة يكون موجودا في الخارج لانه بهذا الاعتبار عين البدن الموجود في
الخارج اذ لا شك ان البدن لا يشتمل على ذاتي آخر غير ما هو ذاتي للحيوان
والا لم يكن الحيوان الناطق تمام ماهية زيد مثلا ولا يخفى عليك انه يلزم
على هذا ان يصير الجنس شخصا من غير ان يصير نوعا حقيقيا وايضا الحيوان
المجرد عن جميع الفصول المنوعة مادة للانسان موجودة في الخارج لان
الحيوان الذي هو مادة الانسان لا يمكن تحصله بغير الناطق من فصول
الانواع الاخر ولم يحصل بالناطق لان الحيوان المحصل بالناطق اي الحيوان
بشرط الناطق عين النوع وليس مادة له فيلزم تحصل الجنس لا بالفصل فيكون
الجنس متحصلا بنفسه مع انه مبهم في نفسه وسيصرح بان الجنس لا بد له من
فصل زائد حتى يتحصل التحصيل بالاشارة موافقا لما ذكره الشيخ حيث قال الحيوان
ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل ما لم ينضم اليه فصل فيتحصل وتعينه ويكمله ويكون
ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه يتعين ويتحصل ولا يمكن ان يقال ان
البدن مركب من الحيوان الذي هو محل للصورة النوعية البدنية وتلك
الصورة والحيوان ليس تمام ماهية البدن بل تمام ماهية جزئه لانه يجوز
ربما ان يكون هناك فصل مأخوذ من تلك الصورة محصل للحيوان ولا
في انه داخل في ماهية زيد لانه عبارة عن مجموع النفس والبدن فلم يكن
الحيوان الناطق تمام ماهية زيد او لا يكون بل يكون زيد في الخارج

مركبا من النفس وهي تلك الصورة ومن محل تلك الصورة الذي هو ماهية
الحيوان وفي العقل مركب من الحيوان والناطق فيلزم ان لا يكون ذاتيات زيد
في العقل مساويا بالاجزائه الخارجية فلم يكن الحيوان الناطق تمام ماهية زيد بل
تمام ماهية جزئه تأمل جدا بان يكون ذلك المنع منضما فيه اراد بالمعنى
الجنسي وكونه منضما فيه باعتبار انه محصلا فان الناطق داخل في الحيوان
المحصل وهو النوع لكن كان خارجا عن الحيوان المبهم والمجرد كالمادة ثم
على ما تم شيء الى شيء في المعنى الجنسي الفصلي واما اذا اعتبر على ان يكونا مادة
وصورة ففيه تركيب وانضمام شيء الى شيء حقيقة وضمن حمل المادة على تحقق
يحتمل المعتدا اي لكن لا يلاحظ بهذا العنوان حتى لا يرد ورد قوله
يكون له وجود منفرد ايماء شعر بانه فيما لم يتحقق التركيب الخارجي لم
يتحقق حقيقة التركيب اذ التركيب لا يتحقق حقيقة بدون انفراد الاجزاء
بالوجود واذا كان ذلك الانفراد بحلق الذهن واختراعه فلا يكون
فيه تركيب حقيقة وسيجئ زيادة تحقيق ذلك فمعنى قولهم الجنس مبهم
والنوع محصل والجواب بان معنى كلامهم ان الجنس مبهم بالقياس الى
النوع والنوع وان كان مبهما بالقياس الى الشخص لكن بالقياس
الى الجنس محصل فهذا الجواب في غاية الظهور لكنه حاول الجواب الذي ذكره
لانه ادق والطف واراد بالتحصيل بالاشارة التحصيل الشخصي سواء
كان بالاشارة الحسية او ما يقوم مقامها وانما عبر عن الصورة
الشخصية بالاشارة الحسية لان الغالب في ادراك الجزئيات هذا او
يمكن ان يكون ذلك اشارة منه الى ما اختاره وسيجئ ان الفرق
بين الكلية والجزئية باعتبار نحو الادراك فان ادرك بالاحساس
كان جزئيا وان ادرك على وجه التعقل كان كليا وان الشخص لا يشتمل
على امر زائد هو التشخص فقط قولهم الكلي ما لا يمتنع نفس تصوره عن
الشركة يلائم هذا او لا حاجة الى ما تأولوا اليه اي هو من حيث انه متصور
فان قلت المعلوم بالعلم الحضوري قد يكون جزئيا ايضا كعلم النفس

يدخل الناطق في حقيقته لكنه قد يخبر المأشي على وجه يدخل الضاحك مثلا في حقيقته اذ كما ان
الناطق داخل في حقيقة الحيوان المحصل بهذا التحصيل لكن الضاحك داخل في حقيقة
الماشي المحصل بهذا التحصيل وليس الفرق سوى ان الحيوان المحصل بالناطق منطبق
على حقيقة فرد موجود في الخارج واما الماشي المحصل بالضاحك فلم ينطبق على حقيقة
فرد موجود خارجي اصلا بل ماهية اعتبارية وما ينطبق عليه هذا المفهوم افراد
وهمية اختراعية وقس عليه سائر الكليات   الشارح وفيه بحث لانه ان اراد ان الخارجي
عنه بعض الفضلاء بوجهين احدهما ان المراد بالعوارض الخارجية ما يكون الخارج
ظرفا لوجودها او لنفسها والوجود الخارجي من هذا القبيل دون الذهني وثانيهما
ان المراد بالعوارض الخارجية ما يكون موصوفها موجودا خارجيا البتة والوجود
الخارجي كذلك هذا وانت تعلم ان التشخص الخارجي موجود في الخارج عند القائل
بوجوده في التشخص وكان عارضا للنوع فلو اريد بالعوارض الخارجية ما يوجد في
الخارج وكان وصفا لموجود خارجي اندفع هذا البحث لان المستدل ذكر التشخص
ايضا الا ان يقال المناقشة في ذكر الوجود الخارجي   اما لو قيل ان
كل موجود خارجي له لا يخفى عليك انه يمكن حمل كلام المستدل على ذلك بان يقال
ذكر الوجود الخارجي ليس من جهة توهم انه من العوارض الخارجية بل من حيث انه
يستتبع الآثار الخارجية فلا يرد ما اورد على الدليل المذكور
والحكم الصادق عليها انه اذا حصل ان للماهية المجردة حين الحكم بالامتناع اعتبارين
احدهما ما هو ثابت لها في نفس الامر وهو كونها موجودة في الذهن محلوطة
وثانيهما ما هو ثابت لها في الوضع وهو كونها مجردة فالحكم عليها بالامكان بحسب
نفس الامر كان من جهة الاعتبار الذي كان بحسب نفس الامر واما
صدقه من جهة الاعتبار الثاني الذي كان بحسب الفرض واما الحكم عليها
بالامكان بناء على انها ملحوظة في نفس الامر موجودة في الذهن لان
كونها ملحوظة بحسب نفس الامر غير داخل في ملاحظة تلك القضية وانما هو
بعد ملاحظة اخرى وكان العنوان في تلك القضية ما يقتضي الحكم
بالامتناع   فان الماهية من حيث الخلط موجودة بالاتفاق فقد

في حصول الانسان مثلا في الذهن بحيث يكون مجردا عن جميع العوارض
حتى عن هذا التجرد فلا يحتمل ان بيانه على ما في بعض الفضلاء ايضا وبسط
الكلام في تفصيل المقام في كلامه ره ثم لا يخفى ان كلام الشارح صريح في
ان مراده ما ذكره آخرا بقوله ولو اريد ان المجردة الخ حيث قال الا ان
ذلك الافتراق انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود
الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر فان
ذلك صريح في ان المراد ان ما هو مجرد بحسب فرض العقل موجود في الذهن
لا ما هو مجرد في نفس الامر موجود فيه وقد صرح بذلك في الاصل الذي
اورده في الاعتراض هذا اذا كان مراده ره ذلك وان لم يكن
كذلك فيقول الشارح مراده غير ذلك من الاحتمالات وهو الذي صرحت
به عبارته وعلى التقدير لا حاجة الى ذلك التطويل الذي ذكره بعد
وضوح المراد   ويمكن ان يقال المراد بالمجرد ما لا يكون مقرونا
بشيء من العوارض بحسب الوجود الذي يعتبر له اي ومن جانب الذهن
ونفيا وقد يقال الظاهر انه اختار الشق الثالث ويمكن اختيار الشق
الثاني بان يقال المراد بكون المجردة موجودة ان يكون ظرف التجرد
والوجود واحدا ونحو يظهر ان المجردة موجودة في الزمن الذهني
وانها ليست موجودة في نفس الامر وحاصله انه تعرف فيكون الماهية
المجردة موجودة او ليست موجودة وما ذكره ره تعرف في تفسير
المجردة وان المراد بها ما ذا لكن لا يخفى انهما متقاربان
تفسير المجرد المذكور هنا انما حصل الدعوى حيث قال ان المجردة
لا يوجد الا في الذهن لان المجرد المذكور بهذا التفسير قوله هذا
جواب عن الاعتراض بعد رد الجواب الاول فيه ان الظاهر انه اراد
بالاعتراض والجواب الرد ما صدرت وعنونت بهذه فيكون
قول الشارح جوابا عما ذكره بقوله وعرض بان ما حصل ما ذكرتم الخ

ما ذكره الشارح وحرره رده بان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن وحمل كلام الشارح على انه
جواب بتغيير الدليل لكنه مستغن عنه بما ذكره وهو الثاني هذا اجاب بعض قوله قال
بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا ردا على المص فهذا الكلام جواب عن قبل
المص وتوجيه لكلامه كما كان قوله والحق ما اختاره آه توجيها له ولعل الباعث
له رده على هذا التوجيه لكلام الشارح بتقدير سقط الجواب المشهور بانه متقابل ما صدر
ما اعتراض ولا يخفى وههنا ينبغي حمل كلام الشارح على ما ذكرنا فتامل فيه وجه
الشارح ان ما يوجد في الفرض العقلي لم يكن مجردا من جميع العوارض بحسب نفس
الامر كيف وهو ملحوظ في نفس الامر بانه موجود في الفرض العقلي والا لم يصح
انه يوجد في الفرض العقلي فان قلت الفرض انما يتعلق بالماهية المجردة في
نفس الامر لا الماهية المجردة بحسب الفرض اذ لا شك انا اذا قلنا الماهية
المجردة يمتنع وجودها في نفس الامر كان المفروض هو المجردة في نفس الامر
لا المجرد بحسب الفرض والا لم يصح الحكم عليه بالامتناع ومعلوم ان الفرض
هو نحو الوجود الذهني فيصح ان المجرد في نفس الامر موجود في الذهن بل
دون نفس الامر قلت المفروض ليس هو الماهية المجردة في نفس الامر
متعلق الفرض انما هو اتصاف الماهية بالتجرد الواقعي فالموجود في الفرض
انما هو الماهية المتصفة بحسب الفرض بالتجرد الواقعي لا ما هو متصف في
الواقع بالتجرد الواقعي ولو كان مراد الشارح الاول لورد عليه ان
ما هو متصف في الفرض بالتجرد الواقعي يوجد في الخارج ايضا وكذا حاصل
ان العقل يفرض الماهية المجردة الملحوظة بحسب نفس الامر مجردة كما انه
يفرض الموجود بحسب نفس الامر معدوما مطلقا فالموجود في فرض العقل
ليس هو الشيء الذي كان معدوما مطلقا في نفس الامر بل الشيء الذي
كان موجودا في نفس الامر اعتبره العقل معدوما مطلقا اذا عرفت
هذا في المعدوم المطلق فقس عليه الحال في المجرد وان اراد به
انه يوجد في الفرض الفرق بين الثاني وبين كل واحد من الاول
والثالث ظاهر لا يستره به واما الفرق بين الاول والثالث فهو ان

الفرض في الاول ظرف للاتصاف بالتجرد الواقعي وفي الثالث قيد
للمحمول الذي هو التجرد ويكون ظرف الاتصاف هو نفس الامر واما الفرض
في الاول فجعل الحكم دائرا بين نفس الامر مطلقا والفرض الذهني وفي الثالث
جعل الحكم دائرا بين الذهن مطلقا والخارج وما اورده على الوجه الثاني
لا يرد على الاول اذ جعل في الوجه الاول ظرف التجرد والوجود واحدا
وقوله كما اشرنا اليه اراد به الاشارة الى ما وجهه بقوله ويمكن ان
يقال المراد بالوجود آه لا الى التوجيه الذي ذكره في تلك الحاشية لان
الخارج ههنا بمعناه المتعارف ههنا كما في الحاشية المصدرة بقوله
فصار الحاصل دون نفس الامر الشارح المفهوم ان منع بحسب
تصوره آه اي نحو خاص من العلم المتعلق به وهو العلم الاحساسي
بالمعنى الاعم المتناول للمشاهدة والتخيل والتوهم فان هذا النحو من العلم
يمنع العقل عن تجويز صدق متعلقه ومعلومه على كثيرين بخلاف النحو الآخر
منه وهو التعقلي فان هذا النحو من العلم لا يمنع عن ذلك وعند هذا
يظهر الفرق بين الجزئي والكليات الفرضية ظهورا تاما فان امتناع
الصدق فيها ليس ناشئا عن نحو العلم التعقلي من حيث انه علم تعقلي
بل من خصوصية المعلوم وظهر ايضا وجه ما قيل ان العقل يجوز صدق
كل كلي على افراد كلي آخر واما ما هو المشهور الفرق من ان العقل يجوز
صدق اللاشيء على افراد الشيء مع قطع النظر عن صدق نقيضه عليها
وهو الشيء وكذا يجوز صدق الانسان على افراد الفرس مع قطع
النظر عن صدق الفرس عليها ففيه تامل لان العقل بمجرد ملاحظة
افراد الشيء مع قطع النظر عن كونها افراده يجزم بسلبه عنها لانه من
الاوليات وكذا في القضية الاخرى والمناقشة في المثال
لا يجدي والقول بانه لو تصور اللاشيء والانسان بعنوان
آخر يجوز العقل الصدق على كثيرين تعسف ظاهر وما سيجيء في كلامه رد

فليتمل عليهم ثم المراد بالكثيرين الكثيرون المتميزون في الوجود على ما صرح به الشيخ فلا ينتقض
حد الكلي بالجنس الجزئية من المفهومات المتصادقة على شخص واحد وما ذكره الشارح
من فائدة قيد نفس التصور فهو فائدة قيد التصور واما فائدة لفظ النفس فهي
انه لولم يقيد به لربما توهم خروج مفهوم الواجب عن التعريف فانه اذا نظر الى
برهان التوحيد امتنع عند العقل ايضا صدقه على كثيرين غير ملاحظ
حال منحا الكلية قال قدس سره الشريف في حاشية المطالع كلاما بهذه العبارة
قد تبين لك مما سبق ان الكلية بمعنى الاشتراك الحقيقي لا يعرض للاشياء
لا في الخارج ولا في الذهن ايضا فيقول الشيء لا يعرض الطبيعة الا في العقل
منظور فيه نعم يعرض لها في الذهن الكلية بمعنى الشركة المفسرة بالمطابقة
المذكورة في بيان مفهوم الكلي وبمعنى النسبة المخصوصة المصححة للحمل على امور
كثيرة كما ذكره في مبادي هذا البحث واما الكلية بمعنى الشركة الحقيقية فهي ممتنعة
العروض للشيء في الخارج والذهن معا انتهى وبما نقلنا ظهر ان مراده من
الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك كما قرره الشارح عند ذكر حاصل كلامه و
المنع الذي ذكره رد مع انه يخالف ظاهر كلامه في حاشية التجريد كما لا يخفى
على المنصف يابا عنه كلامه في هذه الحاشية وظهر ايضا اندفاع ما ذكره
الشارح عنه فان مراده بالاشتراك الحقيقي وارادة به كما صرح به في موضعه
ان يكون شيء واحد بعينه مشتركا بين كثيرين وليس اشتراك الانسان في
بين افراده من هذا القبيل ضرورة ان الحصة التي منه في زيد غير التي منه في
عمرو وليس مراده من الاشتراك الاشتراك بمعنى الحمل كيف وقد صرح
بعروضه للطبايع واراد بالصورة العقلية ما يتناول الصورة العلمية
والمعلوم المتصور في الذهن فان لفظ الصورة يطلق على هذا المعنى
ايضا كما نقله رد عن الشيخ فصار حاصل كلامه ان الكلية بمعنى الاشتراك
الحقيقي لا يعرض الاشياء في الخارج ولا للصور العلمية ولا للمعلوم
المتصور في الذهن فليس لها موضوع اصلا فلا يمكن تفسير الكلية

بهذا المعنى بهذا غاية توجيه كلامه قدس سره في هذا المقام والكلام بعد في
موضع نظر اما اولا فلان هذا التوجيه لا يلايم قوله فان كل واحدة
منها صورة جزئية في نفس جزئية وقوله الا يرى ان الصورة الموجودة
في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها في اذهان متعددة فان
المتبادر من هذا الكلام نفي الاشتراك عن خصوص الصورة العلمية
وليس فيه نفي عروضه للطبيعة المعلومة واما ثانيا فلان في الشق الاول
لم يثبت عدم عروض الكلية بمعنى الاشتراك للموجود في الخارج مطلقا
بل انما يثبت عدم عروضه له في الخارج ويمكن دفع الاخير بان عروضه للموجود
الخارجي في العقل ليس الا عروضه للطبيعة فيرجع الى الشق الاول
ثم وجه كون الثاني التي بمذهبه ان الموجود في الذهن على هذا المذهب
هو المعلوم وان كان وجوده فيه على سبيل الظل على ما صرح به قدس سره
واما الصورة الموجودة في الخارج عندهم لا في الذهن والكلية وصف
للموجود في الذهن دون الخارج هذا لكن في كون الاشتراك في
ذلك المعنى الاخير نظر وتامل وذلك لان المعنى الاخير لا يصدق
على الكليات بالنسبة الى افراد ويكون تلك الكليات عرضيات لها اذ
لا يصح انها اذا تشخص بتشخص كزيد مثلا كانت عينه وهذا
الكلام وان كان قابلا للتوجيه بان يراد بالعينية في الخارج اعم
من ان يكون بالذات او بالعرض فيتمل العرضيات لكنه قدس سره
صرح في حاشية التجريد بانه لو زيد في المطابقة هذا القيد لم
يتناول الكليات بالنسبة الى افراد ويكون تلك الكليات عرضيات
لها فلا يمكن توجيه كلامه به فالصورة العقلية متصفة
بالمطابقة حاصل ما ذكره رد في جواب ايراد الشارح على السيد بعد
حمل كلام الشارح على انه في نقل كلام المنطقيين معترض على تفسير السيد
الكلية بمطابقة الصورة ان كلام السيد مبني على القول بالتحقيق

الثاني باطل

لازم من تقسيم الجمهور بل نقول اجعل المقسم هو المعلوم وجعله علما ما لهما واحد وقد تحقق
المتن وهو من كلامهم ان المقسم هو المعلوم من حيث انه معلوم وكلام السيد صريح
في ان المقسم هو نفس العلم من حيث انه علم فلم يندفع المحذور اصلا بل الصواب
في الجواب عنه وجه يصح على القول بالشبح ايضا ان يقال من فسر الكلية بالاشتراك
المفسر بالحمل جعل المقسم المعلوم واما من فسرها بالمطابقة المذكورة فيجعل
المقسم هو الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية كما هو مصرح
به في كلام السيد موافقا لما ذكره العلامة الرازي في رسالة الكلي والجزئي
هذا لكن اورد عليه النظر في الرسالة ثم جعل الكلية صفة للماهية المتميزة بتلك
الصورة وجعل الكلية بمعنى المطابقة التي زيد فيها القيد المذكور ردا لنظر
ان ما قصده بالنظر الخ هو ما اورده الشارح عليه وتفصيل المقام ان
قولهم يسمى المفهوم الى الكلية والجزئية يحتمل وجهين احدهما ان يكون
في صدد بيان ان اطلاق الصورة على ما هو كلي امر شايع متعارف
مجازا كما هو الظاهر من الوجه الاول او حقيقة كما هو المستفاد من قول
الشيخ واذا كان كذلك فالقول بان الصورة العقلية كلية موافق
لتصريح المنطقيين فظهر ان الكلي هو الصورة العقلية ولما سبق ان
للكلية بمعنى الاشتراك موصوفا وظهر من كلام القائل ان الكلية بمعنى
المطابقة موصوفا اشار الى ان تلك الصورة باي اعتبار موصوف
للمطابقة وباي اعتبار موصوف للاشتراك الحملي وفيه انه ليس نزاع
الشارح في اطلاق لفظ الصورة على الكلي وان المقسم الى الكلي والجزئي
ما يسمى بالصورة بل نزاعه في ان المقسم الى الكلي والجزئي هو الصورة
العلمية اي تلك الصورة من حيث انها علم ولا يدل ما ذكره رده على ذلك
وثانيهما انه كان في صدد بيان ان المنطقيين وان جعلوا المقسم
المعلوم لكن فسروا المعلوم بالصورة العقلية بناء على الاتحاد والذات
بين العلم والمعلوم فهم قائلون باتحادهما وايضا صرح الشيخ باتحادهما
حيث قال المهية لا بشرط شيء يسمى صورة عقلية واذا تقرر ان من

جعل المقسم هو المعلوم كان المعلوم والعلم عنده واحدا فلا فرق بين ان
يجعل المقسم المعلوم كما فعله المنطقيون او ان يجعله الصورة العلمية
كما فعله السيد ثم شرع في بيان ان الكلية بمعنى الاشتراك الحملي صفة
للصورة من حيث انها معلومة ويكون المطابقة صفة للصورة من
حيث انها علم وفيه ان هذا عين الاعتراف بالفرق بين تقسيم السيد والمنطقيين
حيث جعل المقسم الصورة من حيث انها صورة علمية والقوم الصورة
من حيث المهية اي المهية المعلومة اذ لا شك في تغاير العلم والمعلوم اعتبارا
وايضا كلام الشيخ لا يدل الا على ان المهية لا بشرط شيء يسمى صورة عقلية
وهذا لا يقتضي اتحاد العلم والمعلوم بل لعل المراد ان لفظ الصورة يطلق
ويراد به المهية المعلومة ولا يتوقف صحة هذا الاطلاق على الاتحاد او علاقة
كون احدهما ظلا للآخر يكفي لصحة الاطلاق بل الصورة من حيث
حالة في نفس شخصية جزئية بحيث لو ... ان اختلاف الجهتين التعليلية لا يكفي
بل لا بد من اختلاف موضوع المتقابلين كما صرح به الاستاد ولا يخفى ان
حيثية كون تلك الصورة حالة في نفس شخصية ليس قيدا لموضوع الجزئية
بل الجزئية انما يعرض لنفس تلك الصورة وانما قلنا ان المطابقة لكثيرين
الكثيرة لا انها قيد لموضوع الكلية والجواب بان المراد بالمطابقة صحة
المطابقة مردود بان تلك الصحة ليست قيدا لموضوع المطابقة
واعلم انه ذكر قدس سره في حاشية المطالع في جواب هذا السؤال
الصورة الحالة في العاقلة اذا اخذت مجردة عن المشخصات العارضة
بسبب حلولها في نفس شخصية كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت
في الخارج كانت عين الافراد واذا حصلت الافراد في الذهن
كانت عينها ولك ان تذكره مسلما او ترد عليه وقد تحقق ما سبق هو ان
موصوف الكلية بمعنى المطابقة هو نفس الصورة العقلية من حيث انها
صورة عقلية وظل ومثال للمعلوم بها لا انه ماهية الصورة الماخوذة
على وجه كانت مجردة عن المشخصات العارضة وليس نزاع الشارح الا فيه وايضا

منافیاً للوجود الآخر بل الحق في الجواب ان يقال ان الكلية اذا فسرت بالمطابقة يكون
الجزئية المقابلة لها بمعنى عدم المطابقة فقط انه لا يصدق على الصورة المعقولة
من الانسان مثلاً انها غير مطابقة لكثيرين بالمعنى المذكور بل انما يصدق عليها
الجزئية بمعنى امتناع الحمل على كثيرين ولا يقال ان الجزئية بهذا المعنى انما هو للصور
التي هذه او المتخيلة من زيد مثلاً فانها غير التي شوهدت او تخيلت من
عمرو وذلك لان العوارض المشخصة كانت محفوظة في الصورة الادراكية
ثم نعم لو قيل تلك الصورة الكلية بمعنى الشركة الحملية وجزئية بالمعنى المقابل
لها لكونها حالة في نفس شخصية كان الجواب ما ذكره السيد في حاشية المطالع
من تغاير الحيثيتين والظاهر ان كلام الشيخ مبني على ان السؤال هذا فلم يندفع
الاستاد هذا الكلام المفهوم من كلماتهم ان ليس الكلية صفة للعلم من حيث انه
علم فليتأمل   هذا الجعل النزاع لفظياً ايراد على الشارح بان توجيهه لكلام
من قال على سبيل التحقيق بوجود الطبائع في الاعيان يقتضي ان يكون النزاع
بينه وبين من لم يقل بهذا امراً لفظياً اذ من لم يقل بوجودها لم ينكر وجود الشخص
وانفس ثم الشيخ الكلام لان الجعل مسئلة في العلم يبحث عنه لان البديهي
الصرف لا يجعل مسئلة في العلم على ما تقرر في موضعه وعدم ملائمته لظاهر
قول المص بناء على ان الجزئية على ما ذكره المص بعد الحكم الاول على ما حكم
عليه بالاول فاذا كان الحكم الاول للاشخاص فالظاهر ان الثاني ايضاً
كذلك وليس يمكن ذلك الا انه كما لا يخفى وتوجه آخر وهو ان قصر وجود
الطبيعة على الشخص ونفي الوجود عن الطبيعة باعتبار ذاتها ينافي القول
بجزئيتها للشخص ظاهراً بناء على ان المراد من الجزء ما هو جزء للشيء حقيقة او
جاز توجيهها بما سيأتي ان اطلاق الجزء والذاتي على الكليات عندهم مبني
وجود الطبائع مجرد اصطلاح وهو ان المأخوذ من الذات يسمى جزءاً وذاتياً
والمأخوذ من العوارض خارجاً وعرضياً وبالجملة يكون الجميع
خارجاً هذا   هذا الاستدلال مذكور في الشفاء الموصى من
نقل كلام الشيخ بتخطئة الشارح في جعل تحقيق مذهب من قال بوجود الطبائع

ان في الخارج منهما

ان اشخاصها موجودة فيها بان كلام الشيخ صريح في ان مراده وجود الطبيعة من حيث
هي وكما ان زيداً موجود فكذا الحيوان الذي هو حيوان والانسان لانه حمل كلام
المتن على ذلك لم يجعل الاستدلال استدلالاً عليه لان المدعى على هذا
كان بديهياً وحمل قول المص وهو جزء على انه حكم آخر ولذا قال وقد يستدل
على وجود المهية على ان يكون هذا الاستدلال من القائلين بوجود الطبيعة
لا على وجه سماه تحقيقاً فتأمل   ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من
حيث هي على الطبيعة بشخصيتها لا يتأتى المهية لا بشرط شيء لا يكون جزءاً بل الجزء
انما يكون هو المهية بشرط لا شيء لانا نقول ان المأخوذ لا بشرط شيء
جزء ومقدم في ضمن المأخوذ بشرط لا شيء وانه فيما لا مادة له فيشبه ان
اطلاق المركب عليه مجاز وسيجيء في كلام الاستاد ان كلام الشيخ مشعر به
وايضاً الطبيعة لا بشرط شيء وان كان متحداً مع المهية بشرط شيء في الوجود
الا ان تعلق ذلك الوجود بالاولى مقدم على تعلقه بالثانية بالذات
وقد اشار اليه العلامة في تعليقاته على حكمة العين ولو حمل قوله ره ثم لها
نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي اقدم بالذات باعتبار ما من
نسبته الى زيد على هذا المعنى بان يحمل الوجود على الوجود الواحد المعين
على ما هو الظاهر من العبارة فيخالف ما قرره في كتب الحمل من ان اتحاد
الابيض مع زيد اتحاد بالعرض لا يخرجه عنه وجود اما بالذات بل بالعرض
وايضاً بهذا التحقيق يندفع الاشكال بتقدم الجنس والفصل على النوع
مع اتحادهما في الوجود وستعلم انه ره لم يتوجه الى هذا الجواب في ذلك
الموضع بل دفعه بوجه آخر مشتمل على التكلف على ما ستعرفه وكان المراد
ان تقدم المهية لا بشرط على المهية بشرط شيء تقدم بالطبع مثل تقدم
البسيط على المركب لان الاولى جزء للثانية حقيقة ومراد الشيخ من
الحيوان لا بشرط شيء وبشرط لا شيء في هذا المقام ما هو بحسب الاصطلاح
الا انها على ما يدل عليه قوله ره تقدم البسيط على المركب ويدل عليه
قوله ره في آخر كلامه في الحاشية حيث قال فيمكن ان يدخل فيها ما يمكن ان

بلغ مقابلة

موجودا في الخارج او بان لا يكون موجودا الى آخره حتى الهوية العينية وح لم يكن موجودا في الخارج
وبهذا الايجاب في وجود المادة في الجملة على ما قرّر في كلامه رح وتقدم الطبيعة من حيث هي على
الاشياء من الحادثة باثر زمان انما هو في الانواع القديمة المقر وهو جواب عن الآخر
بهذا الكلام من المقر وسائر المحققين القائلين بان التشخص امر اعتباري لا يصح
بظاهره وتوجيهه ان يحمل التشخص على الهوية الشخصية التي يدخل فيها الاعراض
المكتنفة بها واما الشخص فحمله على المركب من النوع والتشخص بناء على ما سيجيء انه يحمل كلام المقر
في بحث التشخص على مذهب المتأخرين القائلين بتركب الشخص من التشخص والنوع
ووجه قول المقر والتشخص من الامور الاعتبارية انه لما كان من الاجزاء العقلية
فلا يرد ان الحارج كيف يركب من الاجزاء العقلية عنده على ما سيجيء ثم اعلم انه يوجد الى اخره لا
بشرط شيء لا ماخوذ بشرط شيء باعتبار تحققه في ضمن المادة الخارجية او العقلية وان
قول المقر وهو جزء اشارة الى دليل وجود الكلي الطبيعي على ما فصله الش وان
بظاهره لا ينطبق على الكليات الفرضية لا افراد العينية وهذا اتفق سابقا على مذهب
الاثبات وحيث ذهب الى انها بهذا الاعتبار موجودات بالوصف فيحمل الوجود
في قول المقر على الوجود بالذات كما هو الظاهر وان المراد وجود بعض الكليات لا كلها او على
التي لها افراد خارجية يكون هي ذاتيات لها من غير ان يريد ههنا كذا او في
في الوجود اراد بالامر المستدام بقرينة المقام فلا يرد انه ينافي ما قرر من حيث نقل عن
الش ان معنى العمى هو سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة على انه يمكن ان يقال
تلك القوة خارجة عن مفهوم العمى فيحمله المراد ههنا في الامر الزائد انه داخل في
في مفهوم تلك الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فقد ذكر توضيح ما ذكره
وتوجيه بوجهين احدهما انه اذا اريد الش الابيض فالمراد بالذات هو
على ما قالوا ونعلم بالضرورة انا قبل ملاحظة ان البياض عرض والوصف لا
يوجد قائما بنفسه نحكم بانه بياض وابيض فقط بل كذا المرتبة كما نحكم بانه بياض نحكم
بانه ابيض ولولا الاتحاد بالذات بين البياض والابيض لما حكم العقل
بذلك في هذه المرتبة ولم يجوز قبل ملاحظة المقيد ما كونه ابيض لكن الامر
بخلاف ذلك ويؤيده ايضا ما قالوا ان الضوء اذا كان قائما بنفسه

قيد له بر

كان ضوءا ومضيئا على ما قرر الاشارة اليه من كلام بهمنيار وان الوجود اذا فرض
كان قائما بنفسه كان وجودا وموجودا لحقيقته بعد وان الحرارة اذا
كانت قائمة بنفسها كانت تترتب عليها الآثار المطلوبة من الحار انها
حرارة وحار على ما قرر في الحاشية التي يبين فيها عينية وجود الواجب تع
ومن المعلوم بالضرورة ان الضوء بمجرد قيامه بذاته لا يتبدل ذاته
وجوهره فاذا كان عند القيام بالنفس كان مضيئا ومتحدا معه بحسب الذات
والمفهوم اذ لا شك انه لا يتصور دخول امر اخر فيتوهم اعتباره
في ماهية الضوء كالموصوف والنسبة اليه فعلم ان المانع من هذا الحمل ليس
المغايرة بحسب الذات بل هما متحدان ذاتا ولعل المانع من حمل الابيض
على البياض القائم بغيره اعتبار القيام بالنفس فيما يحمل عليه مفهوم هذا اللفظ
بحسب عرف اللغة واشتراط ذلك واما ماهيته وحقيقته فلا بد حمل شيء
فيه خارج عن البياض وثانيهما ان المعلم الاول ومترجم كلامه عبر عن المقولات
بالمشتقات ومثلوا لها بها فلولا الاتحاد بالذات لم يصح ذلك التعبير و
التمثيل الا بالتكلف بان يقال ذكر المشتقات لتضمنها مباديها ويؤيده
ايضا ما سيجيء ان الموصوف خارج عن مفهوم المشتق وان معنى الابيض
هو المعنى الذي عرض وحده لا الذات الموصوف به فانا اذا قلنا الثوب
الابيض فليس معناه الثوب الثوب الابيض او الشيء الابيض ان كان
المراد بالابيض المعنى الذي عرض وحده وقد حقق المحقق الشريف ان
الذات غير داخلة في مفهوم المشتق لا عاما ولا خاصا اذ على الاول
يلزم دخول العرض العام في الفصل وعلى الثاني لازم دخول النوع فيه
فيبقى في المشتق النسبة والمبدا ومن المعلوم ان مجموع المبدا والنسبة
غير محمول على زيد مثلا ولو جوز كون مجموع عرضين متباينين محمولا على الجوهر
باعتبار على ما قيل ان ذلك المجموع وان لم يصح حمله على زيد بهذا الاعتبار
لكن باعتبار ما يفهم من لفظ المشتق يحمل عليه فلنجوز مثل ذلك المجموع
في عرض واحد هو المبدا او لو قيل اعتبار النسبة ليس على ان يكون

فيه

الفصل بدل

معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة والمبدء بالفعل لكن بالقوة انه يقول ذلك المعنى البسيط
غير معنى المشتق منه بل هو معنى آخر بسيط اجمالي يدخل فيه عند التعبير عن الذات والنسبة
والمبدء او يلزم عليه ان دلالة الابيض على البياض ليست مطابقة ولا تضمنا
ولعله يلتزم ثم انه طاب ثراه اختار ان تلك المفهومات موجودة بالذات بوجود
بوجود هو وجود ما نهايا فلزم عليه ان بياضا اذا حدث في جسم حدث فيه ايضا منتزع
ناعته له متحد معه في الوجود ومغايرة للبياض بالذات وكذا في جميع المبادي
والتزامه مشكل وايضا يلزم عليه انه اذا سلب البصر عن زيد فقيل زيد اعمى
يحدث فيه صفة وجودية عينية كان ما هو معنى الاعمى متحد الوجود مع زيد فلا يمكن
سلب البصر عن زيد الا ويحدث تلك الصفة الناعتة له ولوحظ انه لا يلتزم
ذلك احد من اهل التمييز فالحق انه كما وافقه في كون المعنى المشتق هو المعنى
البسيط وليس له جزء بالفعل ونعم الوفاق فنوافقه في كونه نفس المعنى
المشتق منه حتى يخلص عن التزام امثال تلك الامور ثم ما حققه [illegible]
ظ ه ما قد سبق ان الضوء اذا كان قائما بغيره لم يكن مضيئا اذ يلزم عليه
ان الضوء القائم بالشخص مضيء وان وجودات الممكنات موجودات
الى غير ذلك من الامثلة ويندفع بما اشرنا اليه آنفا انهم لما قالوا ان
الضوء اذا كان قائما بنفسه كان مضيئا وضوءا واذا كان قائما
بغيره كان الغير مضيئا به وليس هو مضيئا بنفسه علم ان معنى المضيء وماهيته وحقيقته
ليس سوى الضوء لكن يشترط اهل العرف واللغة في صدق اسم المضيء
على شيء قيامه بغيره لا بامر آخر وهذا لا ينافي كون ماهيته وحقيقته غير مشتمل على
امر زائد وكلامه هو ان حقيقة الابيض وماهيته عين البياض و
يحمل عليه ولا ينافي ذلك المعنى من الاطلاق بحسب اللغة من جهة اشتراط
معنى آخر في صحة اطلاق الابيض هو القيام بالغير على ان ما نقل يظهر ان
النسبة والموصوف ليس داخلا في مفهوم الابيض وبذلك يتم مقصوده
وهو كون معنى الابيض هو عين البياض وحده اذ لم ينقل احد بدخول

معنى آخر سوى هذه ما لقيام بالذات لو اعتبر كان جزءا على انه شرط لصحة الاطلاق
لا جزء للمفهوم لانه خلاف الاجماع وبما قررنا وحققنا ظهر ان كلام الاستاد
ليس خارجا عن مسلك السداد على ما زعمه الاصحاب ثم لا يخفى ان هذا
القائل ينفي وجود الموجودات ان اراد القائل ينفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج
وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العقل ليس الا المفهومات الكلية مثل الحيوان
الناطق فلو كان زيد في حد ذاته بسيطا وليس في حد ذاته تلك المفهومات
وكانت تلك المفهومات عرضيات له حقيقة لم يكن وجودها في العقل وجود زيد
في حقيقته لما تقرر من ان تصور الشيء بالوجه العرضي تصور ذلك الوجه حقيقة
دون ذلك الشيء بناء على ان الموجود في الذهن حقيقة صورة مطابقة
للوجه وسيشير اليه حيث يقول عند قول الشيخ ولا اشكال فيه الا انه
سبق عند تحقيق كيفية تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة بقوله بل فيه اشتباه
آخر مثل ان في العقل ما هو مورد للوجود الخارجي حقيقة بل الامر
المنتزع منه فيكون وجود الامر الخارجي في العقل مجازا عن وجود ما
انتزع منه ويكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوبة عنها هذه الاجزاء
من حيث هي كما في العوارض وقد مر تفصيل بعض ما فيه لا يقال وجود
الشيء متقدم على جميع الذاتيات اه اقول الظاهر انه متوجه على قوله لانا نقول
يكون وجود زيد متقدما بالذات اه وتقريره ان هذا التقدم ضروري
وليس بمحذور بناء على المقدمة المشهورة فلا تم استحالة كون الانسان
من اللواحق المتاخرة وما الزمه عليه من كون الذاتيات من اللواحق
الخارجية قد التزم القائل اولا وعلى توجيهه الثاني بناء على ان السؤال
والجواب يخص واحدا ان مقصود السائل انه يجب ان تقدم الوجود
على الذاتيات [illegible] لكنه لازم عليك ايضا بناء على المقدمة المشهورة
فيلزم على ما قال بان زيدا في حد ذاته انسان ايضا ما لزم علينا
وهو تقدم وجود زيد على انسانيته فاجاب بان تلك المقدمة غير مسلمة

العقل لا ينال ما هو
مورد من الوجود

من المركب والبسيط ما يكون مركبا وبسيطا في الخارج او في الراد وما يكون مركبا حقيقيا اي ذات اجزاء بالفعل وما لم يكن فيه اجزاء بالفعل اصلا لا خارجا ولا ذهنا وان كان قابلا للتحليل الى اجزاء ذهنية بل الى اجزاء خارجية ورديد بالضروري معنى الوجوب لا مقابل النظري وبه يصح كلام المحشي ويمكن ان يقال كل كثرة فانما يتالف من وحدات معينة مثلا الكثرة الشخصية يتالف من الوحدات الشخصية والكثرة بالاجزاء يتالف من الوحدات الجزئية فكل كثرة من حيث الاجزاء كلا بد لها من وحدة جزئية فلا بد لها من وحدة لا يكون كثيرا بالفعل وان انقسم بالقوة فيمكن تصحيح قول المص بما ذكره انتهى وهو المذكور في شرح المص للاشارات فتامل فيه

الشرح والجواب قد سبق من ان الامر استحالة كان المعدوم في الخارج مسلوبا عن نفسه فيه بحث لان المعدوم في الخارج وان كان مسلوبا عن نفسه بحسب الخارج لكن لا يسلب عن نفسه بحسب الذهن وايضا قد مران الماهية من حيث هي ليست الا هي فالماهية وان كانت مسلوبة عن نفسها بحسب نفس الامر لكن لا يمكن سلبها عن نفسها بحسب المرتبة والاعتبار على ما مر ومراد المستدل ذلك والجواب ان النزاع انما في الماهية المجعولة بحسب الخارج فاللازم سلبها عنها خارجا لا ذهنا ولا في مرتبة ولا اعتبار فتامل — كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة تامة للحاجة بحكم بانه بوجهين الاول انه لو كان منشاء الاتصاف بها الوجود الخارجي في الجملة وذلك بان يكون الاتصاف بها في الخارج في الجملة لزم تخلف المع وهو الاتصاف بالحاجة عن العلة وهي الاتصاف بالامكان بيان ذلك انه لو كان الاتصاف بالحاجة في الخارج لتوقف على الوجود الخارجي للماهية وايجاد الفاعل اياها وما يتوقف عليها الايجاد فلم يكن الامكان علة تامة وجه آخر على ان الحاجة من المعقولات الثانية تقريره انه لو كانت عارضة للماهية في الخارج لتاخر عن الوجود الخارجي للماهية لانه اي لان تقدمه على وجود الماهية بمرتبتين وهذا داخل في الضابطة المنقولة عن صاحب التلويحات ولا يذهب عليك ان الوجه الثاني وارد لك في صورة الاتصاف بالاحتياج في العقل فان

العقلي

الاتصاف بالاحتياج لو كان في العقل لتوقف على غير الامكان من الوجود للموصوف وتاثير الفاعل فيه وايضا الاحتياج في الوجود العقلي لو كان الاتصاف به في العقل لتاخر عن وجود الموصوف في العقل مع تقدمه عليه بمرتبتين بمثل ما ذكر ويمكن ان يقال لو كان الامكان علة تامة للاحتياج اي اتصاف الماهية بالامكان علة تامة للاتصاف بالاحتياج بناء على انه ليس لهما وجود في نفسهما بل وجودهما انما هو وجودهما في محلهما وديدنه ما ذكره على اثبات كون الامكان علة للحاجة يدل على عليه الاتصاف بالامكان للاتصاف بالحاجة لكان علة فاعلية له اذ العلة التامة البسيطة لا يكون غير فاعلية فيلزم ان يكون الفاعل الامر الخارجي امرا عقليا وهذا ابطل ضرورة وفيه انه مع انه بعض كون الموجود العقلي فاعلا للموجود الخارجي لا ما يكون الا في طرف النفس فاعلا لما يكون الخارج طرفا لنفسه وان كان كل منهما موجودا عقليا فتامل لقائل ان يقول اذ وسلمت احتياج الماهية المركبة في حد ذاتها فان قيل القائل لم ينف الاحتياج الذاتي مطلقا في البسيط بل انما نفى الاحتياج الذاتي الخاص وهو الاحتياج الى الجزء فلا يلزم ان لا يكون الكلام مفيدا او لا يحتاج الى التعرض له لكيف ان يحمل مسئلة ويتنازع فيها او يستدل عليها ولذا حمل كلام الشارح على ان مقصوده نفي الاحتياج الذاتي مطلقا لكنه الزمه من نفي الاحتياج الى الجزء وعليه ان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام لا يقال ما سيجي حيث قال بل مسلم كما تنادي عليه العبارة ان المركب يحتاج الى الفاعل في نفسه بضم بعض اجزائه الى البعض بخلاف البسيط يدل على ان مراد القائل ما حمل كلامه عليه لا ما حملت لانا نقول ما ذكره ثمة حاصل الدليل لا حاصل المدعى بغيرانه استدل بالاحتياج الذاتي الخاص على الاحتياج الذاتي المطلق وهذا اخص وبنفيه على نفيه فيرد عليه ما مر والوجه منشا بهذا القول ما قدمناه اي في مبحث ايراد شبهة

الدعوى

القايل بانه للثالث يعني في ان اثر الفاعل هو الوجود باعتبار الاتصاف ولم يقل بان
الفاعل في البسيط يجعل الماهية في حد ذاتها وان الاثر نفس الذات فيخرج مذهبه بجعل
الاحتياج الذاتي في المركب دون البسيط وان كان هذا المذهب في نفسه
باطلا اللهم الا ان يراد بالبسيط المعنى الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه
فينحصر في الواجب ولا يتصور تعدده وهذا ابنى على ان تفسير الماهية بمعنى
ما به الشيء هو هو حتى يتناول الواجب ولا يخفى عليك انه يستفاد منه وجه آخر لتوجيه
القول الثالث وذلك لان البسيط الحقيقي الذي لا تكثر له بوجه غير مجعول
والمركب وهو ما عداه مجعول وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في الممكن
واما ثانيا فلانه يصير المسئلة هذيانا اذ يرجع حاصله الى ان الواجب لا يحتاج
الى جاعل والممكن يحتاج اليه والجواب عن الاول ان قوله وايضا قد اورد
بعد هذا الايراد وهو ان الكلام في الممكن على انه ايراد آخر فلا بد فيه
من قطع النظر عن الايراد الاول وتسليم عدم وروده على ما شرح به
كلمة ايضا ولا يذهب عليك ان البحث الاول لما كان واردا على ما ذكره
رد وارد على ما يستفاد منه من الوجه الذي ذكرنا لتوجيه القول الثالث
والجواب الذي ذكرناه يدفع وروده عما ذكره ولا يدفع وروده عما
يستفاد منه كما يظهر بادنى تامل وعن الثاني انا لم نجعل عنوان المسئلة الواجب
والممكن حتى يصير هذيانا بل البسيط الحقيقي والمركب في الجملة وكون البسيط
الحقيقي غير مجعول والمركب في الجملة مجعولا مما يحتاج الى بيان مثل ان يقال البسيط
الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا حتى باعتبار الوجود لو احتاج الى جاعل فاما
نفسه وهو ظاهر البطلان او غيره وهو ايضا باطل اذ لا يتصور الانفكاك
بين الشيء ونفسه حتى يحتاج الى فاعل يجعله اياه بل لا يتصور الاحتياج
الى جاعل يجعله في نفسه كما لا يخفى وقس عليه دليل كون المركب مجعولا تامل
الشارح بل اراد واحاطته في حد ذاته انه لا يخفى عليك ان هذا
لا يلائم ما سبق في تحرير كلامهم حيث قال والاحتياج اليه فرع الامكان وكل

تحرير

قلت ثم انا قد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق وسيشير الشارح الى شبهة ان يرفان
كلام الشارح ايضا يدل عليه حيث قال واما التقدم بحسب العدم فانما هو
بالنسبة الى شيء من الاجزاء وقوله وعدمه انما يتعلق الى عدم احدهما
ايا ما كان قلت كلامه في السؤال والجواب المذكورين بعده كان صريحا
في ان العلة خصوص كل واحد واحد على ما يستفاد من شرح المقاصد للشارح
فالوجه ان مراده ههنا خصوص العلة المذكورة بعدم معين من جملة
الاعدام لا ان العلة ثابتة للقدر المشترك وقد اورد على جعل العلة
المستقلة هي القدر المشترك بين الاعدام بانه لا يكون فاعل الواحد
الشخصي وهو عدم الكل المعين امرا كليا مبهما وهم لم يجوزوه وكان
في كلامه منقولا عن الشفاء وجب بالتزامه في الاعدام ولعل الشارح
في ذكره ان علة العدم راجع الى نفي علة الوجود على ما يستفاد من شرحه
المقاصد للاشارة بانه ليس ههنا علية وتاثير حتى يلزم ان يكون المؤثر في
الواحد الشخصي امرا مبهما غير محصل ولا يخفى ان بما ذكره رده من منع
كون عدم الشخص المعين امرا شخصيا يندفع ذلك ايضا الشارح
واذا عدم جزءان منه معا فان قيل اذا عدم جميع الاجزاء التي في آن
واحد فالعلة التامة لعدم الكل ان كان مجموع الاعدام فهو عين الكل
وان كان بعضها منها دون بعض فهذا مع انه يستلزم الترجيح بلا مرجح
لا يتحقق فيها الشرط المذكور الا ان يأول الشرط بعدم سبق سائر
الاجزاء عليه فالجواب من وجوه اما اولا فلان مجموع اعدام الاجزاء
غير عدم مجموع الاجزاء فان الاول سلوب متعددة والثاني سلب
واحد متعلق بوجود المجموع الذي يحل الى المجموع وجود الاجزاء واما
ثانيا فهو ان بين اجزاء المركب لا بد من الاحتياج وحينئذ فالعلة هي
عدم الجزء الذي كان محتاجا اليه ومتقدما بالذات وعلى الوجه
لزوم الحاد والمنع للعلة او الترجيح بلا مرجح ظاهر الفساد واما الشرط
المذكور فيأول بمثل ما ذكر واما ثالثا فهو ان انتفاء مجموع الاجزاء

انه اذا اجرى الكلام فى المركبات الاعتبارية التى لا احتياج بين اجزائها والتى لا مادة لها فيتم
كانواع الاعراض المركبة فتامل ودون اثباته خرط القتاد وقد يقال السلوب
لا تمايز بذواتها وانما تمايز بتمايز ملكاتها وقال ره لو كان للسلب خصوصية سوى
الاضافة الى ما هو سلب له لم يمكن نسبتها الى جزء العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية
سلب اخر فان امتنع ذلك فلا يكون للنقيض معنى محصل منهما وذلك يجاز رفع النقيض
عنهما انتهى وبظهر منه اذا اضيف الى المعنى الشخصى صار متميزا تشخصيا والجواب ان
العدم سلب الوجود فى اضيف اليه السلب هو الوجود الكلى لا الشخصى المتعين حتى يصير شخصيا
متعينا نعم لو كان العدم سلب مجموع الوجودات صار متعينا متشخصا مثل ملكته على ان
كون تمايز السلوب بتمايز الملكات انما يقتضى انه لو اضيف الى جزئى معين صار
تميزه مثل تميز ذلك الجزئى المعين بان لا يتحقق فى تميزه وتجرده ذلك لا يثبت جزئية
غاية الامر انه لما كان كليا منحصرا فى الشخص وذلك لانه لو تعدد وعدم تشخص واحد
فاما ان يكون تعدده بتعدد السلوب وبتعدد الوجود المطلق او بتعدد
هذا الشخص الواحد والكل باطل وبهذا يظهر ان ما ذكره من كون ذلك العدم
امرا كليا لا يفيد فى جواز توارد العلل المستقلة عليه اذ ذلك التوارد انما
يجوز بان يستند فرد من ذلك الكلى الى واحد وفرد اخر الى اخر وههنا
لم يكن الا فرد واحد فهو فى قوة توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصى
فتامل اذ كلية الشئ لا يستلزم جواز تعاقب افراده ان اريد انه لا يجوز تعدد
الافراد ههنا بطريق التعاقب فلا يلزم ان يعدم المركب بعد ان عدم وان
جاز تعدده بطريق الاجتماع فغاية ما يلزم جواز ان يعدم الكل فى الكل
انعدام الاجزاء بانعدامات متعدده وهو ليس باقل محذور من تعاقب الاعدام
عليه وان اريد ان تعدد الافراد لا يجوز مطلقا لا مجتمعا ولا متعاقبا
فلا يستند الى العلة اذ الامكان علة للاحتياج والاستناد الى العلة وان
لم يكن علة بالقياس الى الجميع على ما يجى فى بحث العلة والجميع فلم يكن مدخلا فاوجدها
فى كون العدم علة تامة فيه انه لا شك ان الكل اذا عدم يعدم جزء فلا يمتنع

بالذات

بالذات عدمه بعدم جزء اخر اذ تقدم الجزء الاخر على الجزء الاول فى العدم ممكن
ذاتى بديهة وايضا عدم الكل بعدم الاخر لو كان ممتنعا ذاتيا لا يصير
بسبب هو عدم ذلك الجزء واذا كان كذلك لا يكون ههنا توارد العلل
على الكلى النوعى والمفرد من خلافه وان كان ذلك الفرد من العدم ممكنا
ذاتيا قبل طريان فرد الاخر ثم صار ممتنعا ذاتيا بعده لزم الانقلاب واذا
تحقق الامكان الذاتى او تحقق العدم الثانى الذى هو علة تامة لهذا الفرد
من العدم لزم تحققه بالضرورة ايضا سواء كان مجتمعا مع الفرد الاول او
متعاقبا عليه والا لزم التخلف لا ما فيه من المناقشة اه هى مع الملازمة
والاستناد بما هو المشهور من جواز استلزام المحال المحال وبالعبارة المنقولة من
الشيخ اشارة الى ما مر فى الحاشية المتعلقة بقول الشارح ولعل ذلك حفظ
منه وهى قول الشيخ واما فيما ذاته بسيط فمعنى ان العقل يفرض فيه هذه
الاعتبارات فالوجود الماخوذ فى قولنا يجب تقدم الجزء على الكل
الى قوله هو وجود الكل فيه يمكن حمله على وجود الجزء ويكون حاصل الكلام
ان ما يكون جزئيته بحسب وجوده الخارجى يجب تقدمه على الوجود الخارجى للكل
وما يكون جزئيته بحسب وجوده الذهنى يكون متقدما على الوجود الذهنى
للكل وهذا لا يجرى فى الفاعل اذ المبدا الفياض فاعل للصور العلمية الموجودة
فى الاذهان انما هو بحسب وجوده الخارجى دون الذهنى وكذا ما هو
معد بحسب وجوده الخارجى لا يجب تقدمه على وجود المعلول فى الخارج
بل قد يكون معدة بالنسبة الى الوجود الذهنى للمعلول باعتبار وجوده
وكذا الكلام فى العكس والحاصل انه يعتبر التناسب بين المتقدم والمتاخر
فى الخارجية والذهنية ومع حمل الوجود الماخوذ فى قولنا يجب تقدم
الجزء على الكل على الوجود الذى هو جزء بحسبه وجود الجزء كما هو الظاهر
لم يلزم شئ فان قلت على هذا التوجيه ظاهره انه اراد بهذا
التوجيه المغاير لما الذى اخترناه ووجهه فسقوط هذا السؤال

سبب از

معد نيز

انه م

قوله م

بحسب الوجود الخارجي للكل في الواقع متقدم بحسب الخارج كما في الانسان والسيف ونحوهما
من المركبات الخارجية الموجودة في الخارج واما عدم تناوله للمركبات التي لم
يوجد في الخارج فجوابه ان المقصود بالذات معرفة حال الموجودات الخارجية على انه يمكن
ان يقال المراد ان ما هو جزء بحسب الوجود الخارجي للكل في الواقع في الجملة متقدم
عليه في الخارج اي بحسب هذا النوع الجزء ولو في ضمن بعض الافراد فيتناول جميع
المركبات ولا يتناول النسبة والاولى ان يحمل هذا التوجيه على توجيه الشارح
الذي وقع عنوان الحاشية وكلمة الشرط ربما يؤيد هذا الاحتمال
تلك الحاشية المذكورة قد بقي فيه بحث اما اولا فلان المقصود صرح بمساواة
تلك الحاشية للجزء وتحققها في ضمن بعض افراده ثم آخر يقدح فيه واما ثانيا فلان
الظاهر ان مراده من العكس هو العكس اصطلاحا والعكس الاصطلاحي لقولنا
كل انسان ناطق بعض الناطق انسان لا كل ناطق انسان وان كان
مساويا والجواب عن الاول ان المراد ان وجوب التقدم بحسب النوع بان
يتحقق في جميع افراد النوع لا يتحقق في غيره اصلا مع انه متحقق في جميع افراد
الجزء الذي هو نوع واحد وطرفا النسبة ليس نوعا واحدا بل صنفان من
نوع واحد هو الشرط وقوله من الاقسام الكلية اشارة الى الوجوب بحسب
النوع بحيث يشمل جميع الافراد ومعنى قوله وتحققه في بعض افراد قسم من الاقسام
لا يقدح في ذلك ان تحققه لا بحسب النوع بل بحسب هذا النوع لا يقدح في وجوبه
اذا اخذ بحسب النوع يكون تلك الحاشية مساوية للجزء وعن الثاني ان المحقق الشريف
قد اشار في حاشية شرح المختصر الى ان قولنا كل ناطق انسان عكس اصطلاحي
لقولنا كل انسان ناطق الا ان القوم لم يعتبروه لعدم تناوله جميع المواد
ورد على من زعم انه ليس عكسه الاصطلاحي لكن يلزمه ان يكون بعض
الحيوان انسان بالضرورة عكسا اصطلاحيا لقولنا كل انسان حيوان
بالضرورة بخصوص المادة والظاهر انه ليس كذلك اذ المعتبر في العكس ان
يكون لازما للاصل بصورته وهيئته من غير نظر الى خصوص المادة وفعله
يلزمه فتأمل لان الملزومات بالنسبة الى آخر نحو يلزم ان يكون

وانـ

ابن ٧١

نظرا الى مـ

الملزومات بالنسبة الى لوازمها المهية ذاتيات وذلك لانه على تقدير المغايرة
بين المعروض والعارض في الوجود الخارجي يكون متقدما بحسب الخارج وعلى
تقدير المغايرة بينهما في الوجود الذهني يكون متقدما في الذهن وربما
تقرر بما ظهر ان الجواب المذكور عن هذا السؤال ليس بصواب ويمكن
توجيه النقض في كلام الشارح انما تعلق بعدم المغايرة بين الجزء والكل
في الوجود وكان وجود الكل والجزء امرا محققا لا مفروضا وعلى تقدير
تعلق النقض بنفس الوجود فانما يكون تعلقه بوجود الجزء فيكون وجود الكل
في هذا الامر امرا مسلما محققا وعلى التقديرين لا نقض باللوازم لانها
اعتبارية لا موجودات عينية فلهذا احمل السؤال على توهم ان اللازم
المهية لا بد ان يكون موجودا اينما وجد المهية بعد حمل كلام الشارح على
احد الوجهين وقد نسب هذا التوهم الى السيد السند في كتب رسالة
التم والآن ثم لا يذهب عليك ان الجواب الاول مبني على القول
بوجود الطبائع في الاعيان والثاني على نفيه فتأمل ولا يذهب عليك
ان بهذا التوجيه يحصل جواب آخر عن النقض بطرفي النسبة لانهما
ليست موجودة في الخارج ثم انه يمكن الجواب عن النقض بالملزومات بان وجود
الكل في الذهن لا يتصور الا ان يكون الجزء سابقا عليه في التصور
والوجود الذهني وكثيرا ما يوجد تلك اللوازم في الذهن وتتصور من
دون ان يوجد ملزوماتها فيه وتتصور الشارح لازم من الاول
اعم من تقدم بحسب الوجود الذهني استغنائه عن الوسط في التصديق
اللزوم في معرض المنع والسند ان تصور الملكات متقدم على تصور
الاعدام والتصور هو الوجود الذهني مع انه لا يتصور الاثبات
تساويهما فكيف وجوبه فتأمل فيه فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء
الاظهر ان يقول فلا يلزم ان يتحقق الاستغناء اذ من انتفاء الدليل
لا يلزم انتفاء المدلول هذا اذا حمل التقدم دليلا على الاستغناء
ولو حمل على انه علة له في نفس الامر فنقول لا يلزم من انتفاء العلة
المعينة انتفاء المعلول كيف والاستغناء يحصل من الحد والذاتي

نهاية

الوجود

بكون الذات الجنسية لو كان مغايراً لما هو ذاتي له لكان مستغنيا ولا شك في لزومه للتقدم
المذكور قلت استغناء الجزء عن الوسط في الثبوت امر متحقق في نفس الامر على
ما ذهب اليه القوم او على تقدير مغايرة الجزء للكل ظ و على تقدير عدم المغايرة
يكون متحدا مع الكل في الوجود ويستغني ايضا عن الوسط وليس مبتنيا على زعمهم
واما التقدم فلما لم يمكن حمله على ما هو حقيقته يعرف عن الظاهر ويحمل على الحيثية المذكورة
به او يمكن دفع المنع بان التقدم المفسر بالحيثية المذكورة يستلزم احد الامرين
اما حقيقة التقدم او حيثية العينية والاتحاد في الوجود فاطلق الملزوم
واراد اللازم ومن المعلوم ان القدر المشترك بين التقدم والعينية علة
الغنى للجزء عن السبب الجديد   وتصور الماهية لا يستلزم الا تصوره في
ضمن الكل اجمالا فلا يكفي لتحقق اداء الشيء تصور الكلية تصوره مفصلا او
لا مجال للمناقشة في لزوم كون الجزء متصورا بالخصوصية مخطرا بالبال والذي
المستفاد من كلامه بل باعتبار انه في الاول اعتبر اخطار الكل واخطار الكلي
الجزء على ما يتبادر من كلامه وفي الثاني اقتصر على اخطار الكل مفصلا ولم يعتبر
فيه كون الجزء مخطرا بالبال على حدة اي مرة اخرى ضمن حصلاء محمولا نعم يرد
عليه ما لا يندفع عنه وهو انه لو سلم ان تعقل النوع يستلزم تعقل الجنس و
اخطاره بالبال كما اذا تعقل النوع بالحد التام التفصيلي فلا يكفي في الحكم
بل لا بد من اخطار الجنس مرة اخرى بالبال فانه لا بد من اخطار الجنس مرتين
بالبال مرة لتتميم ادراك الموضوع ومرة اخرى لتحصيل ادراك المحمول كما
يظهر من الرجوع الى الوجدان وكان في عبارة الشيخ المنقولة ما يشير بما
ذكرنا ثم اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ حيث جمع اولا بين وجوب الايجاب
وامتناع الحكم بالسلب ثم اكتفى في البيان بامتناع السلب بالموضوع ان
مآلهما واحد وذلك بوجهين احدهما ان المراد بوجوب الايجاب امتناع
السلب والقدر الضروري هو امتناع السلب فغايتهما انه لا بد من وجوب
الايجاب وامتناع السلب مثلا لكنهما متلازمان ولا زمان لتصور الماهية
مع الجزء وخطورهما بالبال بشرط تصور النسبة والالتفات من النفس
وغيره من شرائط الادراك فليتأمل   مثل الاجتماع اراد به

متباينا
المهية بدل
هذا

الاتفاق في الحرب مثلا فانه هيئة وعرض يحصل بعد الاجتماع   وان نعم ترجيح
الشيخ في الهيات الشفاء الى قوله مع انه صرح في مواضع بان جزء الجوهر لا يمكن
ودفع التدافع بين كلامي الشيخ بان المراد من العرض حيث جعله داخلا في قوام
التشخص هو العرض بالنسبة الى الطبيعة الجنس والنوع ولعل ذكر الخواص مشعر به
اذ اكثرها في الاصطلاح من اقسام العرضي لا العرض ولا ينافي ذلك كون
جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا او يرد على ما حمل عليه الاستاد كلام الشيخ انه
على هذا يلزم كون التشخص مركبا من الطبيعة والاعراض وتلك الاعراض
اما فصول او مشخصات وكل من الفصل والمشخص جزء عقلي محمول على ما علم على ما
تقرر في موضعه وقد تحقق عندهم ان الجزء المحمول للجوهر لا يجوز ان يكون
عرضا لاستلزامه حمل العرض على افراد الجوهر وبالعكس فكيف يكون الشخص
الجسم الذي هو جوهر مركبا من الجسمية والعرض بمعنى مقابل الجوهر وايضا
ايراد الشيخ الجمع في العرض لا يلائم حمله على التشخص ويمكن توجيه كلام الاستاد
بان تلك الاعراض خارجة عن حقيقة التشخص لكنها داخلة في هوية
التشخص وهذيته وليست فصولا ولا مشخصات حتى يكون اجزاء عقلية
لتلك الهوية الجوهرية ويلزم المحذور وبما ذكرنا يندفع الاشكال
عن كلام الشيخ وهو ان الشيخ ممن قال بان التشخص ليس الا الطبيعة النوعية
وليس مركبا من الطبيعة وشيء آخر هو ما يسمى تشخصا مع ان كلامه صريح
في ان التشخص يدخل فيه امور وراء الطبيعة وهو الاعراض وذلك لان
تلك الاعراض على ما حققناه خارجة عن ذات الشخص وحقيقته على ما هو راي
الشيخ وغيره من المحققين كما تقرر وانما يكون دخولها في هوية الشخص وهذيته
واشار بقوله يندفع التدافع بين كلاميه الى ان هذا التوجيه لا يدفع
الايراد عن الشيخ لان جعل البيت والمعجون من قبيل المركبات الحقيقية
الا ان يلتزم كون كل منهما مثلا مركبا حقيقيا ولم يعد نوعا حقيقيا
محصلا فتأمل   فان العسكر والعشرة قد يناقش في عدم كون
العشرة مما يختص باللوازم والآثار بان العسل المأخوذ من عشرة خطوط

جوهرا

الاجزاء ومن سبيلها ثم لا يخفى ان الموهم من حمل العشرة على المعدود ولو حمل على العدد
فلا يخفى انه يختص باثار ولوازم كما سيقرع بالمقام ان كل مرتبة من مراتب العدد
نوع لاختصاصه بلوازم مثلا العشرة نصف العشرين وضعف الخمسة الى غير ذلك
الا ان يقع الكلام في المركب الموجود في الخارج فالصواب ان يقال ان المراد
يحتاج الى ما تلك الصورة في تحصلها النوعي فالمراد بالاحتياج اما الاحتياج في الوجود
او التنوع الحاصل بالتركيب ولك ان يقول مرادي بالاحتياج الاحتياج الذاتي
اما في الوجود او في التحصل في نفسه وظ ان العناصر التي هي اجزاء مادية للمواليد
لا تحتاج الى صورها لا في الوجود وهو ظ ولا في تحصلها في انفسها نعم انما
يحتاج اليها في تحصلها التركيبي بخلاف الهيولى بالنسبة الى الصورة لانها تحتاج
الى الصورة في الوجود وكذا الصورة بالنسبة الى الهيولى لاحتياجها الى
الهيولى في تحصلها الشخصي ويكون مثال الاحتياج من جانب واحد
فان قلت القطع الخشبي يحتاج في تنوعها السريري الى الهيئة السريرية فيها
انه يتحقق الاحتياج من الجانبين قلت المراد بالتنوع التنوع الحقيقي فالمراد
من الاحتياج الاحتياج اما في الوجود او في تحصله نوعا حقيقيا وقد قرر ان
المركب من الوحش والموضوع لا يصير نوعا حقيقيا وبهذا اندفع ما في الحواشي
وهو انه لو كان الاحتياج المعتبر في المادة ما هو اعم من الوجود ومن التحصل
النوعي لزم كون القطع مادة للهيئة السريرية وكونها مالكه الهيئة صورة وهو
ظ لكن ينبغي التزام ان السرير مثلا مركب حقيقي لكنه ليس نوعا حقيقيا
فليتامل قلت الاجزاء الحقيقية حاصله يرجع الى الترديد بان ان
اريد بالاجزاء الاجزاء الحقيقية نختار الاحتمال الثاني ولا محذور في
عدم حملها بهذا الاعتبار اذ محموليتها باعتبار اخر وان اريد ما هو الجنس
والفصل نختار الاحتمال الاول هذا انما اذا كان المركب الذهني
كالحد التام الخارجي واما فيما ذاته بسيط كالباري فقد عرفت ان لا تركيب
فيه حقيقة واطلاق المركب عليه على سبيل التجوز والمسامحة
قلت طبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا يغاير الفصل

ليس مراده

ليس مراده ان الجنس عين النوع بحسب الماهية والمفهوم ولا يكون عين الفصل
كذلك كما يوهم ظاهر العبارة كيف وهو خلاف البديهة كما سيصرح
به في الحاشية الاتية بل مراده ان الحيوان مثلا لما كانت حيث لو
اخذ بشرط الناطق كان عين النوع كان له اتحاد تام مع النوع وليس
المراد من اخذ الحيوان بشرط ان يدخل فيه الناطق ان يكون الناطق داخلا
في الحيوان لان شرط الشيء بضرورة ان مفهوم الناطق خارج عن مفهوم الحيوان
بل ان يؤخذ الحيوان محصلا تحصلا نوعيا بحيث يدخل الناطق في هذا التحصل
لا ان الناطق لا بشرط شيء لانه لا يدخل في النوع بل الناطق بشرط لا شيء او
بانه ان الانسان يحلله العقل الى الحيوان بشرط لا شيء والى الناطق
كذلك فهو انما يحصل من انضمام الحيوان بشرط لا شيء الى الناطق بشرط
لا شيء والانسان في حد ذاته مجموعهما ومعنى اخذ الحيوان بشرط ان
يدخل فيه الناطق بشرط لا ان ينضم الى الحيوان بشرط لا الناطق بشرط
لا حتى يحصل النوع الانساني ولما كان الحيوان هو الذي يصير عين
الانسان بالمعنى المذكور وليس الماشي عين الانسان بهذا المعنى
لانه ليس الماشي الناطق هو الانسان بل هو متحد باعتباره كان الحيوان
موجودا بوجود الانسان بالذات دون الماشي كما هو رايه هذا و
هو المراد من وحدة الحيوان مع الانسان ووحدته مع الناطق يلزم
منه وحدة الناطق مع الانسان على قياس وحدة الحيوان مع
الانسان فليتامل حتى لا يتوهم ان المراد الاتحاد بحسب المفهوم
ولو كان للجنسية التي بمعنى الجنس وجود محصل لا يخفى ان هذا الكلام
من الشيخ بظاهره ينافي ما نقل عنه ان الحيوان ماخوذا بعوارضه هو النوع
الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة الفرق ان وجودها اقدم من وجود
الطبيعي تقدم البسيط على المركب والجواب ان التقدم الذي
ادعى انما هو بحسب العقل بمعنى ان العقل اذا رتب الوجود والى الطبيعي
والى الشيء الطبيعي حكم بان الاولى اولى من الثانية لكن هذا ليس موافقا
لمذاق الاستاد على ما علم من بحث الحمل والمراد ههنا نفي تقدم الجنس على النوع

اريد بالصدق على امر واحد الصدق على امر واحد في الجملة وبالصدق على امور متعددة
ان لا يصدق على امر واحد اصلا وان اريد بالصدق على امور متعددة تمام الصدق
عليها في الجملة وبالصدق على امر واحد ان لا يتصادق الا على ذات واحدة
لم يكن شيء من القسمين في جميع الاجزاء المحمولة اذ القسم الاول لا يتحقق في
الاجزاء المحمولة التي لا افراد متعددة لها والقسم الثاني ما لا يتحقق فيما تحقق له افراد
متعددة وهذا الحمل الاخير للتحرير وان كان اقرب بحسب الفهم لكنه لما كان اكثر
محذورا لم نتوجه اليه وحملناه على الوجه الاول هذا واعلم ان القسم الاول لا بد من
الاحتمالين مختار من قال بوجود الطبائع في الاعيان كما ان الثاني مختار
من قال بنفيها بها كما سيصرح به ره فذا لمهد ذلك فنختار الشق الاول من الترديد
الذي ذكره ره ونقول المراد بالامور وبالامر ما يتحقق في خارج الذهن اذ
لا غرض يعتد به بموقوفه ذاتيات الاعتبار ما فمن قال بوجود الطبائع في الخارج
يقول بانها صور علمية لمفهومات موجودة في الخارج وهذا يحتمل الامرين احدهما
انها موجودة فيه لا من حيث انها كثرة متعددة بل من حيث انها واحدة و
موجودة بوجود واحد ومن هنا ذكره في بعض تعليقاته ان القول
بوجود الطبائع تقتضي ان يكون الوجود واحدا والموجود متعددا او اراد
بالمتعدد التعدد بحسب العقل لا بحسب الخارج وهذا هو الاحتمال الاول
الذي اختاره القائلون بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا
وثانيهما انها موجودة من حيث انها متعددة وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا ومن قال بنفي الطبائع في
الاعيان يقول بانها صور علمية لامر واحد متحقق في الخارج هو الفرد اذ
ليس في الخارج هنا لتلك المفهومات حقائق وذوات لا من حيث انها واحدة
ولا من حيث انها متكثرة بل تلك الافراد معلومة عن الامر الخارجي
في حد ذاته وتسميتها بالجزء يكون من قبيل الاصطلاح الجديد على ما
اليه الاشارة ره سابقا ايضا والقول بانها صور علمية لامر خارجي انما هو

واحدة ز

على سبيل التجوز على ما مر سابقا ايضا ومعنى قول الشارح انها عين المركب في الخارج
ماهية ووجودا ان ما يتحقق منها في الخارج هو الفرد الذي يسلب عنه
في حد ذاته تلك الاجزاء متحدة ذاتا ووجودا مع المركب اي ما يسمى مركبا
اصطلاحا وليس في الخارج كذا انها حقائق متغايرة كما في القسم الاول
او غير متغايرة كما في القسم الثاني والمراد بالاتحاد والعينية في الخارج
ماهية هو هذا المعنى وما ذكرنا وان كان فيه تكلف لكن المقصد بيان مراد
القوم وحمل كلامهم بقدر الامكان على ما هو الصحيح وليس ذلك
هو الاحتمال الاول اي ليس عينه ولا لازما له وتوضيح ما افاده انه
اذا حمل الصور على الصور العلمية وهي عين ذي الصور على مذهب التحقيق
كان موجودية الامور التي هي ذوات الصور بوجود واحد في الخارج
يستلزم موجودية تلك الصور اي من حيث ماهيتها بوجود واحد واما
اذا حمل على المحمولات فوجود الامور التي يصدق عليها تلك المحمولات بوجود
واحد لا يستلزم وجود تلك المحمولات كما في الاحتمال الرابع حيث يقربه
هناك ما بين هذا المذهب من قال بنفي الكلي الطبيعي في الخارج ووجود
ما صدق عليه الكلي فوجود ذوات الصور في الخارج بوجود واحد لا يستلزم
وجود تلك الصور التي هي الاجزاء وهذا مراده لا ما توهم ان
الاختلاف بالماهية معتبر في الاحتمال الاول غير معتبر في القسم الاول
واجيب بان عدم التعرض لتغايرها ماهية في القسم الاول لظهوره
او ان الماهية بمعنى الذات بل اختلاف الماهية انما ذكر على سبيل الاستطراد
لانه تتمة كلام الشارح حيث قال وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
تغاير المركب ماهية لا وجودا ولكان ما ذكره لا يستفاد من نفس
تقرير الاحتمال الاول بل انما يستفاد مما ذكر في هذا الموضع
المستفاد منه المقصود بذكر التتمة وارتباط له كما يظهر من الرد
وذلك لان النسبة داخلة في الشق وخارجة عن الطرف الذي
هو الموضوع المركب وفيه ان هذا التوجيه يقتضي ترك الاحتمال
الثاني من القسم الاول كما يظهر من الرد عليه اذ الكلام في

القائل بالتقسيم الثالث فاصطلح في تسميته المأخوذ من المنسوبات ذاتيا وجزءا محمولا ولهذا
ادعى سهولة الفرق بين الذاتي والعرضي لكان خارجا عن المبحث عنه فإنه لم ينقل
يخفى عليك انه لو حمل الاحتمال الثالث على هذا لم يرد عليه ما اورد ولا مناقشة
في الاصطلاح تأمل ثم يمكن الايراد عليه بإثبات ان المكتوبات المفهومات داخلة في
الماهيات حقيقة وليست خارجة عن قوامها وان يفرع على هذا التوجيه انه ينبغي
ان ترك الاحتمال الرابع لما سبق وسيصرح به ان تسميتها بالاجزاء مجرد اصطلاح
والتزم القائل به انها خارجة عن قوام ما هو اجزاء له فالحق ان يقال المراد
بالاجزاء المحمولة ما يشمل الجنس والفصل سواء كانت اجزاء حقيقة او اصطلاحا
حتى يتناول جميع المذاهب بل الوجه في ترك الاحتمال الثالث وعدم تقسيم
القسم الثاني الى الاحتمالين ان الاحتمال الثالث يرجع الى الاحتمال الثاني
من الاحتمالين اللذين ذكرهما اولا وجعله الشارح احتمالا رابعا لان الاحتمال
الرابع على ما ذكره هو ان يكون صور الامر واحد سواء كانت مأخوذة ومنتزعة
من امور متعددة او من امر واحد فهو داخل فيه ومن جملة افراده فهذا ان حمل
الاحتمال الثاني في قوله لانه عنده انما راجع الى الاحتمال الثاني على ما ذكرناه
ولا يخفى عليك انه يندفع المناقشة في رجوعه اليه على ما نقل عنه وان حمل
على الاحتمال الثاني من الاحتمالات الاربعة التي ذكرها الشارح فإن فيه تجنبه
كالا يخفى كيف والمعتبر في الاحتمال الثاني ان يكون صور الامور متعددة
وفي الثالث ان يكون صور الامر واحد هذا ويمكن ان يقال في وجه ترك
التقسيم ان الاخذ من الامور المتعددة بالمعنى الذي ذكره هو اخذ المشتق
من المشتق منه لا يقال الاخذ من الامر الواحد بمعنى انتزاعه منه وعند هذا
ظهر ان قول الشارح ويقرب منه ما قالوا ان الجنس والفصل قد يكونان مأخوذين
من اجزاء خارجية محل نظر لان الاخذ في هذا القول بمعنى صحة الانتزاع
من الجزء الخارجي وفي الاحتمال الثالث بمعنى الاشتقاق من مبادئها
المتحققة في الخارج واين هذا من ذاك كان معنى قولك الثوب
الابيض الثوب الخ الابيض المراد بالابيض هو الناعت وحده
وهو الذي عبر عنه بالفارسية سفيد وحاصل غرضه انا نعلم بالبداهة

ان ليس في توصيف الثوب بالابيض تكرر الموصوف اصلا لا بطريق العموم ولا بطريق
الخصوص مع انه لو كان الموصوف داخلا في مفهومه لزم التكرار
وتسميته بالوصف هذا بالظاهر منقوض بالصور الجسمية والنوعية فانها
هذه الصفات كلها عارية فيها الا ان يقال المراد التابعية في الوجود والصورة
بالقياس الى المادة ليست كذلك بل الامر بالعكس على ما هو المشهور ثم
المتبادر من الشرح معنى الساري فيخرج الاعراض الغير السارية كالاضافات
والنبوة عن التسمية بالوصف ولو كان حقيقتها مبادئ الاشتقاق
وهي مغايرة بالذات للمشتق لم يتصور النزاع وعبر عن اللون باللون
ليصير صريحا في المغايرة بالذات للمشتق واراد بالمعنى الذي اخذ منه المغايرة
المغاير بالذات للمشتق واشار في جواب السؤال الى ان الفرق بين
الوصف والوصفي بالاعتبار على ما حققه ليس مما ينافي النص الشيخ وان كان
مما ينافي ظاهره اذ يمكن حمل كلام الشيخ حيث صرح بالمغايرة بينهما
على ما لم يفرق بينهما على انه اراد بالمغايرة الاعتبارية على ان هذه
المغايرة عند النظر الدقيق يرجع الى المغايرة بالذات لانها مثل
المغايرة بين المادة والجنس بل فيه اشارة الى القائل ان
يقول مراد الشارح انه لا اشكال في هذا الاحتمال سوى ما ذكره
التي اوردها لا يرد على نفس الاحتمال بل انما يرد على ما اختاره
من نفي وجود الكلي الطبيعي التابع وقوله لا يخفى ان اصحاب هذا القول
ينفون وجود الكلي الطبيعي معناه ان من اختار هذا الاحتمال ذهب
الى نفي وجود الكلي الطبيعي لا ان هذا النفي يلزم من اختيار هذا الاحتمال
هذا وانت بما قررنا عند تحرير الاحتمالات يمكنك دفع هذا الايراد
الشارح وان لم يلزم ادراج المتساوية في المتباينة يمكن ان يقال
المقام يحصر الاجزاء في المتباينة والمتساوية اخلّه ولهذا لم يقل اما واما
بل قال قد وقد والعدول عن العبارة الاولى الى الثانية مع
انها شائع في مقام الحصر والتقسيم ربما يشعر بان مقصوده عدم الحصر

منع الخلو فقط النظر ان هذه العبارة اى عبارة المتن كما لم يدل على منع الجمع لم يدل على
منع الخلو ايضا ثم كونه فى صدد ضبط اجزاء الماهية واته لو كان ههنا قسم آخر لينبغى ان
ذكره ربما يشعر بمنع الخلو فتامل الشرح كان الجنس كالمادة فى ان الذى اى
المركب حاصل معه بالقوة اه لم يرد بحصول المركب حصوله فى الذهن لامكان تعقل
كل واحد من الجنس والفصل بدون الآخر وبدون المركب بل اراد الحصول فى الخارج
وذلك لانه لا يجب تحقق النوع المعين عند تحقق الجنس فى الخارج اذ يجوز ان يكون
تحققه فى ضمن نوع آخر ولكن يجب تحققه عند تحقق فصله وهذا ابناء على ان الجنس
اعم من النوع والفصل مساو له الشرح فالفصل علة لتحصل الجنس فى الذهن
فيه تعسف اذ كما ان الفصل علة لبعض صفات الجنس فالجنس علة لبعض صفات الفصل
كتقومه نوعا وغيره فقولهم الفصل علة للجنس دون العكس لا يصح على هذا التوجيه اللهم
الا ان يخصص ببعض الصفات كالتعين ورفع الابهام وفيه تكلف والاظهر ان
يحمل العلية على ما هو بحسب الذات فان الجنس باعتبار تحققه فى ضمن المادة معلول للفصل
باعتبار تحققه فى ضمن الصورة اذ الصورة الجسمية شريكة العلة للهيولى على ما
تقرر والصورة النوعية علة لتحصيل الهيولى فى ذاتها وتقومها نوعا فان قلت
يحتمل ان يكون الصورة عرضا بان يكون الفصل ماخوذا من الهيئة العرضية
لا من الصورة الجوهرية وايضا هذا الحكم لا يجرى فى هذا التوجيه فيما اذا كان التركيب
العقلى بدون الخارجى فالجواب عن الاول انه قد مر الاشارة الى ان الحقيقة
النوعية الحقيقية لا تحصل من الجوهر والعرض وعن الثانى انه قد مر ايضا ان
التركيب العقلى الذى لا يكون تركيبه كذا او التركيب الخارجى لا يكون مركبا حقيقة
حقيقة واطلاق المركب عليه بطريق التجوز وقد اومى اليه الشيخ ايضا كما مر
الشرح واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم حمل هذا المحقق اعم
الذاتيات فى كلام الشيخ على ذاتى كان اعم فى الجملة ولا ذاتى اعم منه على ما يأتى
ما فى الحواشى تمام المشترك فانه يعنى ما لا مشترك خارجا عنه تبعا للامام فى شرح
الاشارات على ما نقله المصنف ويتوجه منع آخر على تقدير تجويز التركيب من
امرين متساويين بان يقال لم لا يجوز انه لو كان اعم الذاتيات لدل على الماهية المشتركة لجواز

ان يكون هناك ذاتى آخر مساو له بان يكون النوع او الجنس العالى مركبا من
امرين متساويين ولو حمل لجواز ان يكون عمومه لعروضه للنوع الآخر فهو
البحث الذى سيذكره الشرح هذا اتم ما ذكر فى الشفاء من ان ليس من
الفصول المقومة ما لا تقسم ايضا لا يستقيم على تجويز التركيب من امرين متساويين
فهذا الكلام ايضا مبنى على نفى التركيب المذكور ولا يذهب عليك انه اذا
حمل اعم الذاتيات فى كلام الشيخ على ما لا ذاتى اعم منه يصير تقرير السند الثانى
مشتملا على حزازة لان المراد لا اعم الذاتيات يكون اعم الذاتيات
بهذا المعنى فبعد نفى كونه اعم الذاتيات لا ينبغى اثبات ما يستلزمه وهو كونه
مساويا لاعم الذاتيات فى محل كلام الشفاء ان يحمل الاعم على معناه المتبادر
اى ما يكون اعم جميع ذاتيات غيره ويقرر المنع والسند بانه لا يلزم من عدم
كونه اعم الذاتيات ان يكون اخص منه آه اولا فان لا يكون فى النوع
المفروض ذاتى اعم اصلا بان يكون النوع مركبا من امرين متساويين فقط
واما ثانيا فبان يكون هناك اعم فى الجملة بان يكون ذلك الاعم مركبا من امرين
متساويين فكل واحد من الامرين المتساويين اى كل جزء القصور بين
لا يكون اعم الذاتيات بهذا التفسير وليس اخص منه ايضا وايضا فى هذا الحمل
لا احتياج فى تصحيح قول الشيخ وان لدل على الماهية المشتركة الى الابتناء على
امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين لان الاعم بهذا المعنى لا بد ان
يكون تمام المشترك والا يلزم التسلسل على ما هو المشهور الشرح فهو اما
مساو له او اخص منه هذا الحصر تمام لما سبق انفا لاحتمال ان لا يكون
هناك ذاتى اعم بان يكون الماهية النوعية مركبة من امرين متساويين و
الامام قد جوز تركيب الجنس العالى من امرين متساويين فليجوز فى الماهية النوعية
اللهم الا ان يبنى الحصر على تقدير تحقق اعم الذاتيات الشرح وان كان
لم يكن هو ما يصلح للتمييز اى تمييز المركب عما هو الذى هو المركب اذ الذاتى المركب
الآخر الشرح عما يشاركه فى الوجود ان حمل كلمة ما على العموم يلزم
من تسمية الفصل اجزاء الجنس العالى بالنسبة الى الماهية النوعية اذا كان
مركبا من امور متساوية كما جوزه الامام وان حمل على ما يتناول الكل

والصواب م

المقدم

تحقق جواب ما هو على الكثرة التي كثيرة بالقياس اليها فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي بها
عما يشاركها في جنس ما في الجملة وهو الفصل الذي يقسم الجنس اولا وهو الذي لا يقسم
الجنس بل انما يميزه عما يشاركه في الوجود فقط واما اذا قيل فلا شك انه يصلح
للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود في الجملة ام لا لم يتحقق للتقسيم انه ما مصداق
وفي التوجيه الذي ذكره الشارح يحمل كلام الشيخ لا يلزم شي من ذلك انه فالصواب ما ذكره
يرد عليه سوى ما ذكره الشارح وله وجه وقع ستذكره عند قول المص متصلا باول
بحث الشخص واذا ثبت ان الجنس اعم مطلقا والفصل مساويا واولى ان المص
خصص الفصل بما يكون قريبا اما مطلقا كما هو الظاهر من كلام المص والشارح ما ذكر
لكنه بعيد وايضا ينبغي ان لا يكون الجنس البعيد جنسا للمهية حقيقة بل هو جنس جنسه
كالفصل البعيد فانه فصل الجنس وفيه ايضا مخالفة المشهور او في حمل كلام الشارح
وهو اقرب   الشارح فليتبع كل منهما الى الاخر من جهة اخرى تصحيح هذا الايراد
انما هو بالايراد الاخير فليتامل   المعتبر في الفصل ان يميز المهية عن غيرها يدخل
في قوامها لا في قوام غيرها فاصله الفرق بين ان يكون الدخول والخارجية داخلة في
المميز معتبرا في حقيقته وبين ان يكون خارجا عن حقيقته شرطا للتمييز والمنفي
هو الاول والمدعى هو الثاني   الشارح وهذا الدليل مع ابتنائه على
امتناع تركب المهية من امرين متساويين اي امرين متساويين فقط او امور
متساوية كذلك كما سيجي ان يكون هناك جزء اعم هو الجنس والاولى ان يقول
على ان ما لا جنس له لا فصل له سوا كان اثبات هذا بامتناع التركيب من امرين
متساويين او بادلة اخرى على ما مر وذلك لان هذا الدليل انما يتوقف على
انه لا يتحقق تركب المهية من الفصول وحدها وهذا في قوة قولهم ما لا جنس له لا فصل له
وقد عرفت ان اثبات هذا الاصل قد يكون بامتناع تركب المهية سوا كانت
نوعية او جنسية من امرين متساويين اذ لو لم يتحقق التركب من الفصول وحدها
اذا التركيب من الفصول وحدها انما يكون اذا كانت متساوية اذ على تقدير ان
يكون بينهما العموم والخصوص سوا كان العموم مطلقا او من وجه يتحقق الجنس لاتحاد
اذ يتحقق الجزء المشترك فيتحقق المشترك لا محالة او بادلة اخرى من المذكورات
وغيرها على ما اشار اليه الشارح بقوله وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير

استبعاد انه بامتناع تركب المهية من امرين متساويين اذ هذا الكلام انما كان
مبنيا على عدم تركب المهية من امرين متساويين او امور متساوية فقط كما هو
المراد ههنا وبين عدم تركبها من الفصول وحدها وهو معنى قولهم ما لا جنس له
لا فصل له تلازم وتعاكس قال الشارح ههنا بحث كذا فان قلت اذا ثبت امتناع
تركب المهية من امرين متساويين ثبت المطلوب وهو عدم تعدد الفصول
القريبة لان تعدد الفصول القريبة لا يتصور الا بان يكون متساوية
قلنا ما ذكر من الدليلين على امتناع تركب المهية من امرين متساويين لو
تم لدل على امتناع تركبها من امرين متساويين فقط اما الدليل الثاني
فظاهر واما الدليل الاول فلانه لا يلزم من الاحتياج بين الاجزاء في التركيب
الحقيقي ان يكون كل جزء منه محتاجا الى الكل ما عداه بل يكفي احتياج كل جزء
الى بعض ما عداه كما في التركيب من العناصر في المواليد ولو احتاج جزء
الاعم الى الكل واحد من الامرين المتساويين لا يلزم شي من المفاسد المذكورة
نعم لو قيل تلك الفصول لما فرض انها متساوية ومساوية للمهية والفصل
لا يكون الا كذلك كان كل منهما مستقلا في تمييز الجنس ورفع ابهامه ومن المعلوم
بالبديهة ان الحاجة عن المتحصل والمتحصل لا دخل له في تقوم المهية وكان بحيث
لو انضم اليه كان كالحجر الموضوع بجنب الانسان فلم يحصل منهما ومنه مهية حقيقية
واحدة على ما سيجي لم يتم على وجه ثم المراد من الحساس والمتحرك بالارادة
والمتحرك بالامكان لا بالفعل وكون الحس بالفعل منتقدا على الحركة بالفعل
لا ينافي الجهل بتقدم امكان احدهما على امكان الاخر ومع قطع النظر
عن ذلك الضروري تقدم الاحساس بالحس المطلق على الحركة الارادية
ولعل المراد هو الاحساس بالحس الظاهر فتامل   هذا في الاعم مطلقا
ظ دون الاعم من وجه واما الثاني فلان الاعم من وجه يجوز ان لا يتحقق
في هذا النوع اصلا فلا يكون عرضيا له والجواب بالعناية اما بان المراد بالعرض
ما يقابل الذاتي سوا كان عارضا له حقيقة ام لا واما بان المراد انه
لو تحقق فيه كان عرضيا ليس ذاتيا او بان المراد بلزوم كونه عرضيا عدم
جواز كونه ذاتيا والمال واحد واما الاول فغيره يحتاج بيان ذلك

الفصل والمفصل



كونه الاعم مثلاً ذاتيا للنوع الذي كان الاخص تمام المشترك بينه وبين الماهية
لو لم يكن ذاتيا للاخص لم يكن الاخص تمام المشترك بين الماهية وبين ذلك
النوع واذا كان ذاتيا للاخص كان خلاف المفروض واما على ما قرره الشارح
من انهما جنسان لا يكون احدهما جنسا للآخر فنقول يجوز ان يكون
الاعم ذاتيا لهذا النوع وللاخص ايضا لكن لا يكون جنسا له فلا بد من ابطال
ذلك ونقول في ابطاله لو كان الاعم جزءا للاخص ولم يكن تمام المشترك
بينه وبين نوع ما مباين ومن المعلوم انه جزء مشترك بينه وبين النوع
الذي كان الاعم جنسا للماهية بالقياس اليه فلو لم يتحقق جزء مشترك آخر
بينهما كان جنسا للاخص هف وان كان ذلك الجزء مشتركا بين الماهية
وبين ذلك النوع فلم يكن الاعم تمام المشترك بين الماهية وبين ذلك النوع
هف وفيه نظر اذ يجوز ان يكون للاعم نوعان متباينان للماهية احدهما
كان الاعم ذاتيا له تمام المشترك بين الماهية وبينه ويتحقق فيه الاخص
ايضا لكن على سبيل العروض لا الجزئية فلم يلزم كون الاعم جنسا له على
هذا التقدير لانه لم يكن تمام المشترك بين الاخص ونوع مباين له مع
ان كونه تمام المشترك بين الماهية وبين نوع ما مباين له معتبر في الجنسية
وكان النوع الآخر يتحقق فيه الاعم على ان يكون عرضيا له ولم يتحقق
فيه الاخص اصلا تحقيقا لعمومه ولا ينفع الجواب بان المراد من العموم
ان يتحقق الاعم في نوع مباين للاخص على ان يكون ذاتيا له وههنا
ليس كذلك اذ هذا الجعل الصورة المذكورة داخلا في قسم المتباين و
وتوجيهه انه لا يلزم ان يكون كل منهما عرضيا للنوع الذي الآخر تمام
المشترك بين الماهية وبينه كما ذكرنا فتأمل   الشارح كان يكون
اعم مطلقا فيه نظر لانه اذا كان احدهما اعم مطلقا من الآخر فاذا
اجرى الكلام في الاعم بان يحصله بالفصل وبالاخص والاخص لما

كان مبهما

كان مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه
فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور
الجواب ان تحقق الاخص لما كان له تحصل في نفسه بلا مدخلية الانضمام
الى الفصل والجنس الآخر لخصوصه من حيث الذات فلو تحصل الاعم به
مع الفصل لم يلزم الا توقف تحصل الاعم على تحصل الاخص في نفسه
لا على تحصله الحاصل له بالانضمام والتركيب حتى يلزم الدور واما اذا
اجرى الكلام في الاخص بان تحصله كان بالاعم والفصل والاعم لم يكن
للاعم تحصل في نفسه قبل التركيب فيلزم على تقدير توقف الاخص
عليه توقفه على تحصله الحاصل بالتركيب فيلزم الدور ولم يتوجه ما ذكره
الشارح مع ان يرد عليه اعتراض آخر لا اختصاص له بهذا الاعتراض
بهذا التقرير الا بان يقال هذا الاعتراض مبني على ان يراد بالتحصل رفع
الابهام وقد عين المراد في هذا التقرير بانه رفع الابهام حيث اشار

162

ولم يتعين في التقرير الاول ان المراد بالتحصيل رفع الابهام فلم يتوجه هذا الايراد
لكن توجه على الشارح انه على هذا الوجه للقول بنقاء الايراد المذكور لانه كيف
والايراد المذكور يشتمل على الترديد في المراد بالتحصيل وههنا قد تعين المراد به
من التحصيل ولو لم اخذ السؤال المذكور على التقرير الثاني على وجه الترديد لكن
حمل كلامه على انه اراد ان حاصل السؤال المذكور وخلاصته يجري ههنا فافهم
ثم يمكن ان يقال في صورة العموم من وجه بين الجنسين ان يكون التحصيل التركيبي
لكل منهما متوقفا على تحصيل الآخر في نفسه قبل التركيب والحاصل ان كلا منهما من
حيث العموم يتوقف تحصيله على تحصيل الآخر من حيث الخصوص فعلى تقدير العلية
والتقدم لا يلزم الدور وكذا ما اورده على التقرير الاولى بقوله لا يقال
يمنع قوله لو كان له جنسان في مرتبة واحدة لكان لهما فصل مشترك بين
التقريرات الثلث اذ هذه المقدمة مبنى عليها الجميع فتأمل   قال فاصل
هذا التقرير ان الجنس لو تحصل بالفصل وحده اه هذا التوجيه بعيد اما
اولا فلانه ينبغي للمجيب ان يختار الشق الاول ويدفع المنع بدعوى البديهة
بلا حاجة الى زيادة مؤنة التقرير واما ثانيا فلان مدار اندفاع الايراد
لما كان بيان ان المراد من التحصيل ينبغي بيان المراد منه صريحا لانه يفهم
من كلامه ضمنا حيث قال ولما كان كل واحد منهما مبهما اه واما ثالثا فلان
دفع المنع لما كان بدعوى البديهة ينبغي له هذه الدعوى صريحا وانما قال
كلامه خال عن هذه الدعوى مطلقا فتأمل   واما تقريره الاول
مبني على ما قررناه لا يذهب عليك انه اراد بهذا الكلام دفع الايراد الاول
للشارح على تقريره الاول ولم يتعرض لدفع الثاني لانه مشترك الورود
على ما قررناه ويرد على هذا الجواب انه ان اراد ان لا دخل لما هو خارج عن المحصل
والمتحصل في النوع لكن الكلام في ان الجنس الآخر لا يجوز ان يكون
له مدخلية في تحصيل هذا الجنس البعيد لم يكن خارجا عن المتحصل وممكن
ان يقال لما كان الفصل مستقلا في رفع الابهام عن كل واحد من الجنسين
وكان المراد في هذا التقرير بالتحصيل دفع الابهام بتحصيل كل واحد من الجنسين

يعد رز

الفصل والمحصل كرر

مدخل بار

بالفصل وحده ولا مدخل للجنس الآخر فيه اولا مدخل له في رفع الابهام فتأمل
فتأمل فيه فانه بيّنه وجه التأمل انه يجوز ان يكون التحصيل في نفسه
لكل منهما من حيث الخصوص علة للتحصيل التركيبي للآخر فلا يلزم الدور والعلية
فتفصيل كلام الشارح هكذا ان اريد بالتحصيل التحصيل التركيبي نختار ان تحصيل كل
منهما كان مع تحصيل الآخر ولا استحالة فيه وان اريد التحصيل في نفس الامر
نختار ان تحصيل كل منهما تحصيلا تركيبيا يتوقف على تحصيل الآخر في نفسه بلا
مدخلية التركيب فلا دور اصلا وعلى التقديرين لا يلزم دور العلية فتأمل
الاولى اسقاط قوله منهما اه توجيه كلام الشارح ان سوالهما للاستشهاد
المنقطع وان كان مجيئا خلاف الاصل بقرينة نفي الفصلية والامر فيه
بين فتأمل   الشارح اقول يمكن دفع الاعتراض من غير بناء على تلك
القاعدة الى قوله لانه خلاف المقدر فان قيل لا نم انه خلاف المقدر فان
المقدر انه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع واحد كما يدل عليه
تنوين التنكير المفيدة للوحدة قلت كون هذا التنوين للوحدة غير م
ولو سلم فنقول هذا لان الكلام كان مفروضا في اقل مرتبة كون الشيء
جنسا وهو ان يكون الجنس تمام المشترك بين الماهية ونوع واحد حتى يقاس
عليه ما عداه وايضا التعريف المشهور للجنس وهو الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو شامل لها وفي عليه اولا وجه لتخصيص الكثيرين
بالاثنين فقط بل لو لم يدع اختصاص الكثيرين بما فوق الاثنين على ما يدل
عليه جوهر اللفظ مع صيغة الجمع بلا اقل من ان لا دلالة له وانه واي غرض
يحمل على ذلك التخصيص اي تخصيص الجنس بما يكون تمام المشترك بين الماهية
ونوع واحد حتى يلزم اختلال تعريف الجنس وحصر الدليل في الجنس والفصل
بل حصر الكلي في الجنس لانه يمكن اتمام الدليل من غير ابتنائه على الامر
المذكور وهو امتناع تحقق جنسين لماهية واحدة في مرتبة واحدة بان يقال
في هذا الجزء المشترك ان لم يكن تمام المشترك بين الماهية ونوع مباين
فلا بد من تحقق تمام مشترك فيها لانا اما ان يكون ذلك الجزء مختصا بالآخر
فكان فصلا للجنس وكان فصلا بعيدا للماهية وان كان يتحقق في

من تمام المشترك فيتحقق تمام مشترك آخر وبعد والكلام انه اما مختص به او مشترك
وعلى الاول كان فصل الجنس وعلى الثانى ان كان تمام المشترك كان جنسا والا
تحقق تمام مشترك آخر وننقل الكلام اليه فيتسلسل وعلى هذا الكلام تمام المشترك كان
سابق كلا بالنسبة الى اللاحق فيلزم الترتيب فى اجزاء العلة لانا نقول لانم انه اذا كان
جنسا لتمام المشترك كان جنسا للماهية وانما يلزم ذلك لو كان جنس الجنس جنسا وهو
غير ثابت على تقدير كون تمام المشترك الثالث عين الاول على ما اورده الموجه المحقق
ويظهر ذلك فى المثال المعروف لهذا وهو كون تمام المشترك الثالث عين الاول
وذلك بان نوعى الماهية هى الانسان وفرس بازائه الفرس وكان تمام
المشترك بين الانسان وجنسه هو الجسم النامى الحساس وهو الحيوان وكذا فرض
بازائه الشجر وكان تمام المشترك بين الانسان وجنسه هو الجسم النامى المنتصب
القامة وفرضنا البعض المشترك هو الجسم النامى وهو اعم من تمام المشترك الاول
الذى هو الحيوان لتحققه فى الشجر واعم من الشجر لتحققه فى الفرس فاذا قيل لو
كان اعم من الجسم النامى المنتصب القامة لتحقق فى نوع مباين له فنقول ذلك
النوع هو الفرس فاذا قيل لا يجوز ان يكون تمام المشترك بين الماهية وبين
ذلك النوع الذى هو الفرس فى فرضنا فلا بد من تمام مشترك آخر نقول تمام
المشترك الآخر هو الحيوان فيظهر انه كيف يصير تمام المشترك الثالث عين الاول
اذ يصير نوع الثالث هو النوع الاول ويظهر لك ايضا ان الجسم النامى على
هذا التوجيه كان جنسا لكل من الحيوان والجسم النامى المنتصب القامة لانه تمام
المشترك بينهما مع انه ليس جنسا للانسان لانه ليس تمام المشترك بين الانسان
وبين الفرس ولا تمام المشترك بينه وبين الشجر على ان هذا الدليل لو تم
كان دليلا آخر على هذا المطلب وليس هذا الدليل الذى ادعوا توقفه
على امتناع ان يكون للماهية الواحدة جنسان فى مرتبة واحدة واما حديث
التسلسل فقد توهم له الشارح وقد مر منا مزيد كلام فى ذلك فى فواتح

الحواشى فارجع اليه فتامل لان الممثل هو ان لكل من الجنس والفصل لا يخفى
عليك انه على التوجيه الاول يكون ذكر الجنس للتشبيه والنظير لما هو بصدده
ويكون كلمة الكاف فى عبارة المتن للتشبيه لا للتمثيل وعلى الثانى لما كان المذكور
مثالا معينا لتحقق الكلى الطبيعى والمنطقى والعقلى لتحقق الثلث فى مثال آخر
كونها الحيوان كليا وحمله على النظير لا يخلو عن سماجة لان نظر المطلق انما هو المطلق
لا المخصوص حمل الاتيان والمثال فى كلام الشارح على ما هو الظاهر المتبادر منه
وهو ان يكون من جزئيات ما هو مثال له وحمل كلمة الكاف فى المتن للتمثيل وجه
عدم حسن المطابقة بان المثال لا بد ان يكون من جزئيات الممثل لان جزئيات
مفهوم آخر وعلى هذا التوجيه كان الممثل هو مفهوم الجنس والفصل الطبيعى و
المنطقى والعقلى والمثال من جزئيات الكلى الطبيعى والمنطقى والعقلى ويرجع حاصل
الكلام الى ترديد فى كلام الموجه بانه ان حمل كلام المص على انه مثال وجزئى
لما ذكر قبله فلا يحسن المطابقة بين المثال والممثل وان حمل على النظير فيتوجه
عليه ان لا مطابقة بين النظيرين لاطلاق احدهما وخصوص الآخر ولما
كان فى كل من الشقين يلزم عدم حسن فى الكلام حمل الاتيان والمثال
الواقع فى كلام الشارح على معناه الظاهر المتبادر منه رعاية لحق اللفظ وان
المناقشة بانه على التوجيه الثانى لا ينبغى ان يقال لا يحسن المطابقة بل انه
لا يصح المطابقة وبانه عدم توافق النظيرين فى العموم والخصوص ليس
فى مرتبة جعل جزئيين من مفهوم مثالا وجزئيا لمفهوم آخر اورد ت فانما
يرد على الشارح من حمل كلام الموجه واما الاتيان فهو فى صدد بيان مراد
الشارح ومقصوده على ما هو مقتضى لفظه هذا غاية توجيه كلامه والحق ان
هذا التكلف والحق ان يحمل المثال فى كلام الشارح على معنى النظير فان اطلاق
المثال على هذا المعنى غير عزيز فى كلامهم ويوجه كلام الشارح بان عدم
الحسن من جهة عدم التوافق بين النظيرين فى العموم والخصوص على ما
ذكرنا او من جهة عدم التوافق من اجل ان الامتياز بين الطبيعى والمنطقى
فى الممثل من حيث الذات والمفهوم فى المثال من حيث الاعتبار والامر
فيه هين فتامل الشارح فالانقسام الى المفرد والمتعدد

لتخصيص
بجزء منها عدا الى آه فالذي كان ما عنا لهذا الاسم في الفصل قد التزمه المص فلا وجه
لهذا التقسيم بالجنس قلت ان المص اورد بهذا التقسيم الاول التقسيم الى العالي و
السافل والمتوسط باعتبار الوقوع في المرتبة وهذا التقسيم يجري في الجنس بالذات
وفي الفصل بواسطة الجنس وتسمية كل قسم منه باسم خاص باعتبار الجنس الذي ذلك
الفصل مقسم له مثلا ان الفصل المقسم للجنس العالي فصل للنوع الذي تحته بدون
غيره وتسميته بالعالي باعتبار انه مقسم للجنس المسمى بالعالي ولهذا قال المص وفصل
كل جنس في مرتبة الثاني التقسيم الى المتعدد والمفرد وجعل هذا التقسيم مخصوصا
بالجنس مأثر على مذهبه لان معناه ان الماهية واحدة قد يكون اجناسا متعددة
وقد يكون جنسا واحدا وهذا لا يجري في الفصل على رأيه فقسم المفرد ليس
هو العالي والسافل والمتوسط المذكور سابقا بل قسيم متعدد في الجنس
واشار اليه الشارح بقوله ومنه ما هو غير مفرد وبقي شي وهو ان الفصل وان لم
يحتمل التعدد ولكنه داخل في القسم الاول وهو المفرد والمفرد ينقسم اقساما
اربعة العالي السافل والمتوسط وقد ذكر في التقسيم الاول والمفرد الذي لا
تقع في المرتبة فلم يتعرض له والوجه انه يعلم ذلك بالمقايسة
وكذا ان اراد به تحصيله نوعا آه يمكن اختيار هذا الشق والقول بان
البديهة تشهد بان المركب من الجنس وغيره لا يكون محصلا لطبيعة الجنس فان
الجنس لا يحتاج في ان يصير نوعا الى نفسه بل انما احتياجه الى الباقي فلا
يكون مأخوذا فصلا بتمامه فصلا بل الفصل هو جزؤه والجواب ان المجموع
له مدخل في تحصيل النوع الحاصل من الفصل والجنس اي الجنس المعتبر مرتين
والجزء الآخر من الفصل وانت تعلم انه يمكن اجراء هذا السؤال والجواب
في شق الاول فتأمل فيه نظر لانه آه قد قرر انفا ما يعين في توضيح
هذا النظر قال في الحاشية انه اشار وانما العلة التصورية بتفهيم
تناهيها ما قيل في المنطق يحتمل ان يكون ذلك اشارة الى ما قيل في
المنطق من تناهي الفصول المقومة للماهية ويحتمل كان كلام الاستاد و
كلام الشيخ يتعاكسان في الدعوى فما جعله الشيخ دعوى جعله الاستاد
دليلا وما جعله دليلا جعله دعوى وظاهر ان ما جعله اظهر دلالة ويحتمل ان

بالمفرد

واقسام

قوله

والدليل

يحتمل ذلك اشارة الى عدم تعدد الفصول في مرتبة واحدة ويحتمل هذا مع
قوله كما علم آه دليلا تاما وبيانه ان الصور لو كانت غير متناهية فذلك
متصور على وجهين بدون الترتيب ومع الترتيب فدفع الاول بما قيل
في المنطق والثاني بما علم آه وراعى هذه الطريقة في التصور الآخر
وهو قوله ان وان وهو معطوف على ما في قوله كما قيل فيكون دليلا
على تناهي الصور والمقصد بالاستشهاد والحد والصورة مع الفصل
وهذا ايضا من كلام الشيخ في الموضعين الاول في الاحالة الى المنطق
على الاحتمالين كما ذكرنا والثاني في توصيف الصورة بالعموم والخصوص
فانه انما يصح باعتبار اتحادهما مع الفصول نوع اتحاد وكذا ايضا من كلام
الشيخ امتناع وجود الصورتين في مرتبة واحدة حيث قال وبان الصورة
التامة لشي واحدة ثم اعلم ان كلام الشيخ يقتضي ان يكون التركيب
الخارجي من المادة والصورة مستلزما للتركيب العقلي من الجنس والفصل
وكلامه ره مبني على عكس ذلك فمن مجموع الكلامين يحصل التلازم
والتعاكس بين التركيب الخارجي والعقلي فتامل واتقيد اعلم
وانما قيد الفصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها هذا الرأي بعيد لان
فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع حقيقة وهو بالنسبة الى النوع لا بد
ان يكون اما جنسا حقيقة او فصلا حقيقة فالم يكن الاول تعين
الثاني والقول بان حصر الكلي في الاقسام الخمسة لا يعتبر فيه كون المنقسم
اليه احد هذه الاقسام حقيقة النسبة بل كونه احدها اما بالذات او
بالعرض مع انه خلاف الظاهر يلزم بمقتضاه ان خاصة الجنس داخلة في
خاصة النوع وكان خاصة النوع اعم من ان يكون خاصة له حقيقة
او كان خاصة لجنسه وذلك يوجب خلط الخاصة بالعرض العام اللهم
الا ان يعتبر التمايز بالحيثية فيكون مثل الماشي خاصة للانسان
من حيث اختصاصه به بالنسبة الى غير الحيوان وكان عرضا عاما له
من حيث تحققه في سائر الحيوانات ثم الزام كون جنس الجنس جنسا
للنوع حقيقة وفصل الجنس ليس فصلا له حقيقة لا يخ عن تعسف

كلها وكره بهما من مساواة الفصل لما هو فصل له مضاف لما حققه في توجيه كلام الانسان
على ما قررنا من ان الفصل قد يكون اعم من وجه من الجنس كان طي عند من جوز تحققه في الجن
الملائكة وغاية توجيهه ان يق اراد بهما بالمساواة ان لا يتحقق في شيء آخر على ان لا يكون
ذاتياً له وما ذكرنا هناك فاراد صدقه على بعض الملائكة على نحو العرضي فتأمل
المقصد التشخص من الامور الاعتبارية اه اعلم ان المذاهب المشهورة في التشخص ثلاثة احدها
ما اختاره الاوائل وهو ان التشخص بمعنى التميز الجزئي اي هذا المفهوم الاضافي
وليس حقيقة التشخص امور آراء اي حقيقة النوعية ثم يدخل في هوية الشخص الا
المكتنفة بالماهية والاختلاف بين الكلي والجزئي كالانسان وزيد مثلاً انما هو بنحو
الادراك فالانسان اذا كان محفوفاً بعوارض معينة محسوسة وكان
يتعلق به الاحساس كان جزئياً واذا كان يتعلق به الادراك مجرداً عن ملك
العوارض وهو الادراك العقلي كان كلياً وقولهم في تعريف الكلي ما كان
نفس تصوره غير مانع من الشركة اي نفس هذا النحو من الادراك وهو الادراك
التعقلي مثلاً يلائم هذا المذهب الشركة من حيث انه متصور اي مع قطع النظر
عن جميع ما يغاير نفس مفهومه المتصور وبهذا التحقيق يظهر الفرق بين
الجزئيات والكليات الفرضية ظهوراً تاماً اذ الادراك الاحساسي مانع من
الاشتراك بين كثيرين دون الادراك التعقلي وكذا يظهر وجه قولهم ان
افراد النوع متماثلة الافراد الفرضية للانسان وذلك لان ادراك
الانسان من حيث انه ادراك تعقلي لا يمنع اشتراكه بين تلك الافراد و
كذا يظهر توجيه كلام الحكماء ان الواجب تعالى شأنه لا يعلم الجزئيات لان الادراك
بالوجه الجزئي انما كان بآلة الاحساس وهو منزه عنه فلم يكن علمه تعالى من هذا الباب
بل علمه اعلى منه وهو التعقل المقدس عن شوائب المادية فان قلت العلم
الحضوري يكون على الوجه الجزئي انه كالاحساس والمشهور منهم ان علمه تعالى
بالاشياء حضوري قلت اختار الشيخ في الاشارات ان علمه تعالى على سبيل
ارتسام الصور نحو ذلك لزوم عدم علمه تعالى بالمعدوم وما قبل وجوده
على ان المقسم في الكلي والجزئي هو المفهوم وفسروه بالصورة الحاصلة في العقل هذا

والفرق

والفرق بين الكلي والجزئي على هذا المذهب المشهور بامر آخر وهو ان الجزئي
عبارة عن الماهية النوعية مع تلك العوارض والكلي هو الماهية المجردة عنها
وثانيها ان التشخص جزء عقلي للشخص وموجود في الخارج بوجوده كما هو شأن
سائر الاجزاء العقلية عند المحققين القائلين بوجود الطبائع في الاعيان
وثالثها انه جزء عقلي للشخص وغير موجود في الخارج كسائر الاجزاء العقلية
عند من ينفي وجود الطبائع وظاهر قول المص انه اختار مذهب الاوائل
واشار الى حمله على انه لم يجعل التشخص جزء الشخص وغير موجود في الخارج
وهو كما ترى الشرح لا وجود له في الخارج بوجهين بيّن ما يدل على هذا
الدليل الاول احدهما ان تشخص التشخص يجوز ان لا يكون موجوداً عيناً
ولا يخفى عليك ان مآل هذا الامر الى ان مفهوم التشخص ليس حقيقة
نوعية والا امتنع اتصاف التشخص بالتشخص العدمي لانه من الصفات
العينية وقد مر ان الاتصاف بالصفة التي مأخذها الوجود العيني لا يتصور
بدون وجود الصفة عيناً وتوجيه ما ذكره الشرح انه يجوز ان يكون
التشخص متشخصاً بنفسه لا بتشخص زائد عليه وثانيهما ان تلك التشخصات
لما كانت اجزاء تحليلية غير متمايزة في الخارج فلا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
التحليل كما في اجزاء الجسم بعينه وقد سبقت الاشارة اليها جميعاً
الشرح الثاني انه لو وجد بدليل ان عروض التشخص انما هو
للنوع لا فراد الحصة منه لانه عارض للحصة وانقض لا يتم هذا ايضاً
اذ لو كان النوع منحصراً في شخص اذ لا يتعقل طلب الترجيح على ان
المنع يجوز ان يكون امراً لجميع الا ان يكون تشخصاً لان التميز اعم من
التشخص على ما سبق ولو سلم فيجوز ان يكون ذلك التشخص عدمياً على
ما مر انفاً ولو سلم فلزوم التسلسل ممنوع لانه تسلسل في الاجزاء التحليلية
ولو سلم فيجوز ان يكون على سبيل التعاقب والتوزع اللاانقطاعي التام
ان يق لو كان التشخص موجوداً عيناً لامتنع اتصاف الماهية به
في غير الخارج على ما تقرر عندهم ان الاتصاف بالصفات العينية

١٤٣

موجوداً في الخارج في المرتبة وظاهر ان من قال بتقدم الوجود على التشخص اراد به
وجود الموضوع متقدم على وجود العارض بهذا في العارض بمعنى القائم به وامّا في العارض
بمعنى الخارج المحمول فلا والا لزم تقدم كل من الجنس والفصل على الآخر في الوجود وما نحن فيه
من قبيل الثاني لان التشخص من الاجزاء العقلية لكونه نسبته الى النوع نسبة الفصل الى
الجنس على ما يذكره الشارح اللهم الا ان يكون المراد تقدم ذات الموضوع على العارض من
حيث انه عارض والمذكور في منطق الشفاء ان الماهية ما لم يتقرر لم يتصف بالوجود
ويرد على قوله فان التمايز هناك عقلي لا خارجي انه ان كان المراد ان التمايز بين
الفصول وحصص الانواع من الجنس بحسب العقل فكذا التمايز بين التشخصات
وحصص الاشخاص من النوع ضرورة ان التشخص من الاجزاء العقلية كالفصل
وان اراد ان الفصل مميز للنوع انما هو في العقل دون الخارج بخلاف
التشخص فمن البين انه ليس كذلك اذ لا فرق بينهما الا بان التميز بالفصل تميز لا
يجعل المميز به جزئياً بخلاف التميز الحاصل من التشخص وكما ان زيداً متميز بالتشخص
عن عمرو في الخارج فكذلك الانسان متميز بالناطق عن الفرس في الخارج بلا
فرق فتامل		الش ولو سلّم فذلك الشيء هو حقيقته آه اي لو سلم ان
الجزء المقيد للوجود الخارجي لا بد ان يكون موجوداً خارجياً فنقول لعل ذلك
الشيء الآخر المنضم الى الانسان الذي هو زيد تلك العوارض التي
لا نزاع لاحد في وجودها وليس المراد بنفس تلك العوارض حتى يتوهم ان
تلك العوارض ليست متحدة مع الماهية ذاتاً وجعلاً ووجوداً لانها غير محمولة
على الشخص ولا على الماهية بل المحمولات المأخوذة منها بهذا واعلم ان من لم يقل
بان الشخص مركب من ماهية وتشخص كالشيخ ومن يحذو حذوه يقول بالفرق بين
حقيقة الشيء وهويته وان حقيقته هو الماهية فقط وامّا هويته فانما هو الماهية
مع الاعراض المكتنفة فتلك الاعراض خارجة عن حقيقة الشخص وداخلة
في هويته فما ذكره صاحب المواقف من ان زيداً لا بد ان يكون
مشتملاً على امر زائد على الانسانية ان اراد حقيقته فغير مسلّم وان اراد
هويته فمسلّم لكن تلك الامور هي الاعراض بهذا هو ظاهر سياق الشرح او
يرد عليه انه قد ثبت كون ذلك الامر لا بد ان يكون متحداً مع الانسانية

فتامل

في الوجود

في الوجود والا لم يصح حمل الماهية على افرادها التي هي تلك الهويات وتلك الاعراض
ليست كذلك نعم يمكن ان يقال بان المركب من الماهية وما ينافيها قد يحمل عليه
الماهية كالسرير المركب من الخشب والهيئة وقد نظرته عن الشيخ فتذكر
بل التشخص بالحقيقة هو نحو وجوده اي من لا يخفى ان كلام الشارح ان تلك
العوارض اي التشخص بعينها هي التشخص فالاضراب الذي اشار اليه
بقوله بل التشخص معناه على ما يقتضيه السوق بل ما به التشخص الوجود الخارجي
وكلام الشارح ان التشخص هو الوجود الخاص والجواب انه اراد
بالتشخص في قوله بل التشخص التشخص لانه كثيراً ما يسمى التشخص متشخصاً
كما يسمى الفصل منوعاً بل التشخص في الحقيقة هو التشخص كما ان المنوع
حقيقة هو الفصل ومنحه الاضراب بناء على لازم معناه يعني ان التشخص
هو الوجود المخصوص فما به التشخص هو عين الوجود لا تلك الاعراض
المتأخرة عنه		ناظراً الى اختيار الشق الاول اي ليس ناظراً الى
اختيار الشق الثاني بان كان المستدل اخذ في دليله اذا كان
التشخص عدمياً يتشخص العدمي كان وجودياً ويلزم كون التشخص الذي
فرض كونه عدمياً وجودياً ايضاً تشابه الامتثال بان كانت تلك المقدمة
مطوية على ما هو مصرح به في بعض الشروح حتى يلزم الايراد بانه
يكفي في وجودية مفهوم كون بعض افراده موجوداً ولا يقتضي كون
جميعها موجودة وذلك كالانسان والفرس واندفاع الايراد
حين جعله ناظراً الى اختيار الشق الثالث بناء على ان المستدل اخذ
هذا فيه والتزم هذا الامر الغير اللازم وامّا ان منع تشابه الامثال
فيتوجه فبناء على ان تسليم كون العدمي اي المعدوم لا بد ان
يكون عدم امر انما سلّم في هذا الشق دون الثالث ولا يخفى
ما فيه وقوله وفيه بحث على ما في بعض النسخ دفع لمنع التماثل المذكور
في الشرح ولا يخفى عليك ان هذا الدليل منقوض بجميع ما علم كونه
عدمياً كالعمى مثلاً		الش ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي

الش اه

لا ما به التشخص اه

ح بلغ قبالاً

كون نقيض السلب هو السلب وقد مر في بحث اشتراك الوجود ان نقيض السلب انما هو الايجاب
ولا يمكن ورود السلب على نفس السلب بل لابد فيه من ملاحظة الوجود والثبوت والا
لزم ان يكون للسلب نقيضان فتامل الشئ منحصر في شخص والا لزم تخلف
الشئ عن علته لانا نقول اذا كانت الطبيعة من حيث هي علة مستقلة للتشخص يكون اللازم
عدم امكان زوال ذلك التشخص عن تلك الطبيعة بان كانت الطبيعة متحققة
في زمان لم يتحقق ههنا ذلك التشخص لا ان يتحقق ذلك التشخص في جميع افراد
تلك الطبيعة لانا نقول اذا كانت الطبيعة علة مستقلة للتشخص المفروض كان
هذا التشخص لازما لتلك الماهية وما يلزم من حيث هي بلا اشتراط امر اخر
لا يمكن عدم اتصاف فرد منها بذلك اللازم بل نقول العلية لما كانت لازمة
لنفس الماهية كانت لازمة لكل فرد منها فكل فرد يكون علة لذلك التشخص ولا
يخفى ما في الاخير فتامل فانه متقدم على المحل عندهم بحسب الوجود وهذا
مدفوع عنهم لان مرادهم من الاحتياج الى المحل اعم من ان يكون في الوجود
او في التشخص وحال الجوهري وان لم يحتج الى المحل في الوجود احتاج اليه
في التشخص على ما هو المشهور نعم يمكن ان يقال يجوز ان يكون تشخص كل واحد
من الحال والمحل بذات الاخر على ما ذكره الامام في شرح الاشارات من
ان تشخص كل من الهيولى والصورة بذات الاخر فتامل فيه ثم ههنا احتمال
اخر وهو ان هذا الامر حال في ماهية ذلك الشخص لا في نفس الشخص وعليك
بالتامل حتى يندفع هذا الاحتمال وتعددها الى ما ههنا انها القابلية
تماثل المواد ولم يتبين كانه جعله امرا مفروغا عنه لما مر على انه مذهبهم
حتى يكون كلاما جدليا او على ان الانقلاب يدل عليه ودلالته قطعية فيكون
برهانيا فلا يندفع النظر المذكور ولعله لاجل امكان توجيهه قال والا
اشارة اليه وقوله اذ لو كان دليل لتكثر المواد المختلفة بنوع كالماء وحجله
ودليلا على ان تكثر المواد المتماثلة بسبب مواد اخر لا بسبب الماهية للزم
التسلسل غير ملايم اذ بعد فرض كون المواد متكثرة متماثلة لا يمكن ان يكون

نوعها منحصرا في شخصها وهل هذا الا صريح التناقض والجواب ان المراد
الجواب بما ذكره صاحب المواقف ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة
على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر ومعلوم ان مرادهم من قولهم علة التشخص
لا يجوز ان يكون امرا حالا في الشخص انه علة التشخص لا يجوز ان يكون امرا
حالا في الشخص المتشخص بهذا التشخص لا بتشخص اخر لانه في الحقيقة يكون حالا
حالا في شخص اخر ولا يرد ما اورده صاحب المواقف انه وارد
لان ما اورده صاحب المواقف مبني على ما بني المعترض ايراده عليه وهو
ان المادة في الاشياء العنصرية متكثرة بالشخص فاذا تقرر انها تتشخص
واحد لا يتكثر بالذات انما يتكثر اعراضه سقط هذا الكلام بالكلية ولا يرد
عليه ما اورده وقوله اشارة الى انه يرد ما اورده على التقرير المذكور
وان كان يندفع اخر الجواب الشارح فان قيل يجري خلاصة ما ذكره في تكثر
اعراض المادة في تكثر افراد الماهية النوعية لانه لما جاز ان يكون تلك
العوارض متكثرة بسبب الاستعدادات المتعاقبة على المادة فلم لا
يجوز ان يكون تكثر افراد الماهية النوعية بسبب الاستعدادات المتعاقبة
على الماهية من غير حاجة الى مادة نعم يندفع هذا بما ذكره الشارح من ان
الاستعدادات المتعاقبة فرع المادة عندهم وهذا الكلام مبني على
قلت ان المادة لها تشخص واحد على ما ذكره وتلك الاستعدادات
وان كانت متعددة لكنها واردة على تشخص واحد وكون العوارض
الواردة على تشخص متشخصا بعوارض اخر حادثة بعدها على ذلك التشخص
ليس مما ينبغي عند العقل للاشتراك في المحل بخلاف الاستعدادات
الواردة على تشخص اخر من تلك الماهية وليس هذا الا مثل ان يكون
اعراض زيد متشخصا لعمرو والذي يوجد بعده ولا يذهب عليك ان
ان هذا الكلام مبني على كون المادة متشخصا واحدا وكلام المجيب كان
مبنيا على تعددها متشخصا فلهذا اورد صاحب المواقف الايراد
عليه انها لوازم مشخصاتها الحقيقية الاولى ان يقول بل

لا يخفى عليك ان كونه ليس معقولا للحق يكفى فى مطلوبه لانه لما كان جوهرا ملكوتيا له حق كان متقوما ان يحدث واما كونه بسيطا وكونه ليس متقوما بما يحل فيه سواء جعل بمعنى ان المجرد لا يتقوم بما يحل ذلك المجرد فيه او بمعنى لا يتقوم ذلك المجرد بشى حال فيه فيكون المقصود الاول نفى الموضوع عنه وفى الثانى نفى المحل فلا يتوقف عليه مقصوده . ولعل الفائدة فيه التنبيه على نفى المادة عنهم مطلقا وانه لا يتصور هناك ثبوت مادة بالمعنى الاعم سواء كان موضوعا او لا وسواء كان داخليا او خارجيا فتامل

بل ليس له من الافراد الخارجية اه هذا مبنى على ما عرفت من ان الكلية والجزئية باعتبار نحو الادراك وصار الحاصل ان الادراك التعقلى من حيث انه ادراك تعقلى لا يمنع عن تجويز العقل صدقه بحسبه على افراد وسيجى هذا فى كلامه ره

فى هذه الملازمة نظر واستند انه يمكن ان يتعقل الشخص بالوجه الوحى او يتعقل باجزائه الاولية فقط او يتصور ذاته وحقيقته على سبيل الاجمال دون التفصيل هذا اولا ثم ههنا هب علمك ان الحق على راى الاستاد هو الاخير ان اذ الادراك بالوجه الوحى ليس ادراكا له لذاته وحقيقته على ما قرر

والوجه ان تقييد الكلى بالكلى لا يفيده اه فيه ان فى الصورة المفروضة قد انضم الجزئى الى الكلى غاية الامر ان الجزئى المنضم الى الكلى مشتمل على كلى وجزئى اخر وهكذا الا ان ينضم الكليات الصرفة بعضها الى البعض كما يقتضيه قوله والوجه ان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية ولا يتم هذا الا باثبات ما قال السيد السند وسماه برهان الاسد والحصر وتقريره ههنا ان التعقل اذا لاحظ اجمالا ان جزئية كل كلى منها انما يحصل من اخر فاذا لم يكن ههنا جزئى ذاته لم يتصور حصول الجزئى اصلا لكن الاستاد لا يقول به فتامل

الشارح ولم يظهر لى بعد فائدة تقييد الكلى بالعقلى بل ان اراد بالعقلى ما يحصل فى العقل لا المقابل للطبيعى والمنطقى وفائدة التقييد به بيان محل الحكم وحاصله ان الكلى ما يحصل فى العقل والجزئى ما يحصل فى الحس ولا يحصل بانقسام معقول الى معقول ومحسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول وليس بمحسوس وعلى هذا الا يرد عليه ما اورده الشارح عليه بقوله واعترض ثم ان ذلك الامر فى الماديات يكون ماديا لا محالة

فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادى العالية وذلك لان من الافراد المتحدة مع الشخص فى الوجود والذى اعتمد ما قررنا نقل عن المواقف فى تشخيصه بشخص من كونه ماديا تشخصا به هذا الامر وذلك بخلاف الكليات المتحدة مع الشخص فى الوجود لان الكلى تشخصا بالمادية فى ضمن الاشخاص والتجرد انما هو من حيث اعتباره من حيث هو مجرد عن العوارض الجزئية ثم ذلك الامر لما لم يدخل فى ذاته كلى ولم يندرج تحت ماهيته نوعية ولم يمكن تعقل الشى بالوصف تعقلا لذلك الشى حقيقته على ما تقرر فيما مر لم يمكن من مبادى العالية المجردة ادراكه حقيقته وفيه ان هذا انما ينفى ادراك المبادى لهذا الامر بالعلم الحصولى الانطباعى ولا ينافى ان يكون لها علم حضورى به بل ما ذكروا فى بيان هذا المطلب وهو ان الجزئيات لا تتغير فلو لم يتغير العلم كان جهلا والا لزم التغير فى صفاته الحقيقية مدفوع بان العلم الحضورى ليس صفة قائمة بذات المبدا او التعقل يرجع الى اضافة ونسبة بين العالم والمعلوم ما لزم التغير فى الاضافات وهو جائز اتفاقا فى ذكره لا يدفع العلم الحضورى بالجزئيات على الوجه الجزئى اللهم الا ان يدعى ان العلم الحضورى للمجرد لا يتعلق بالمادى لان حضور المادى عند المجرد غير معقول ثم لا يخفى ان الدليل المذكور منقوض بالكليات المتغيرة ذاتا كالحوادث مثل العقل والمتغيرة احوالا كبعض الكليات والجزئيات المجردة اذ لا شك تغير بعض احواله وافعالها انه موجود فى ذهن زيد او وجد بعض افراده الى غير ذلك ثم بعض الجزئيات المجردة قد يتغير مثل النفوس الى ذاته لحدوث البدن وبعض الجزئيات المادية لا يتغير كالشمس والقمر وغيرهما على رأيهم فالتغيير دليلهم غير ما نقرره منهم حتى قال فى التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا فارجا عنها وكيف اذ المراد من القول المنقول ان كل ما يذكره ذاكر بعيد فعليه واحد من المقولات لا ان كل ما يذكره ذاكر لا بد ان يكون واحدا منها جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل على ما مر من ان جنس الفصل لا يعقل واذا كان المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون فى

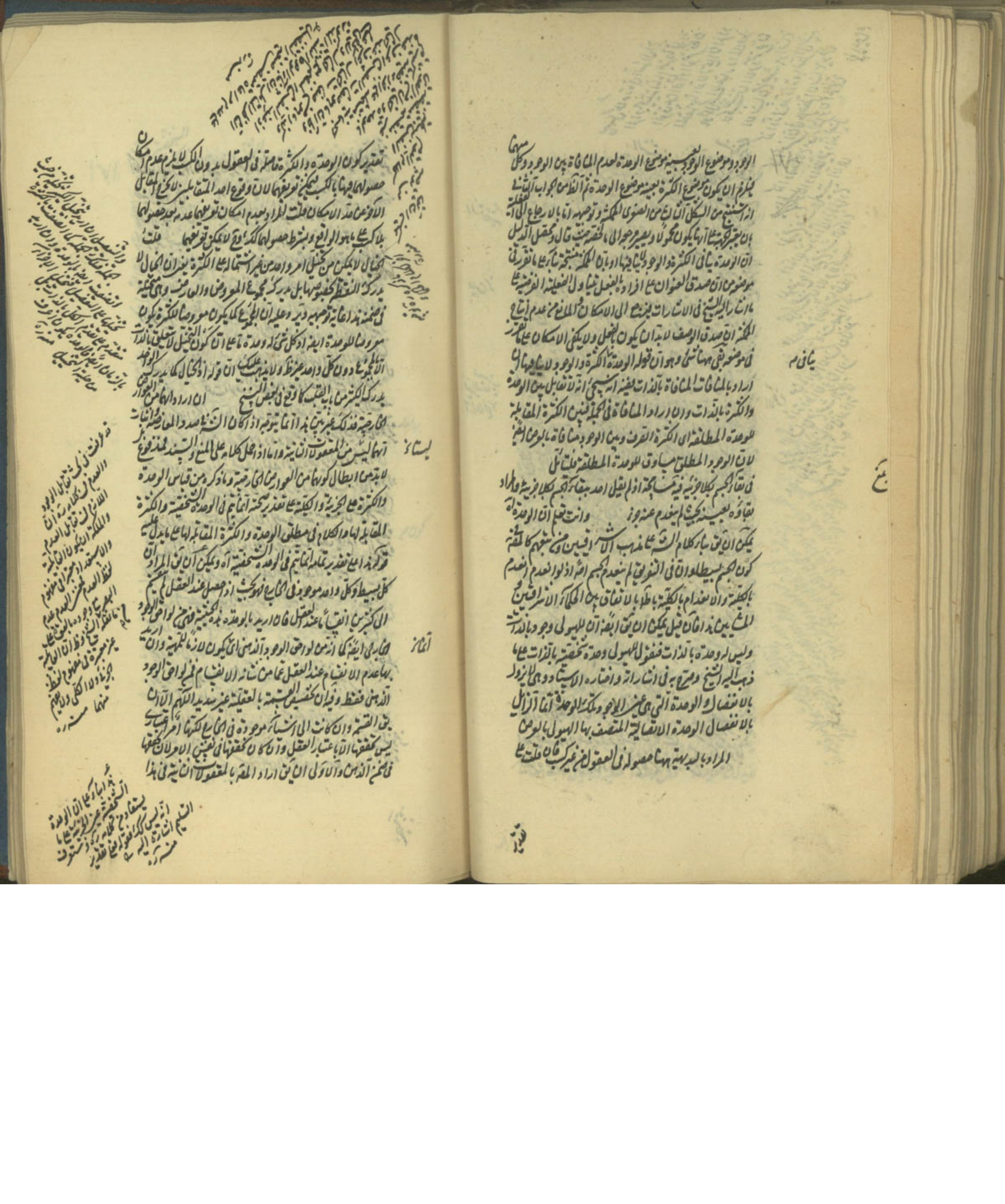
[margin: ولم يكن منفردا بها]

[margin: ينقل]

فان مدركاته تتغير قد عرفت ان بعض مدركات العقل ايضا تتغير كالكليات الكائنة الفاسدة
قلت انما ذكرت الاحساس بطريق التمثيل فيرد انه على هذا لا يتم دعوى نفي
العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي عنه تعالى اذ لعل علمه بها حضوري وهو العلم بالوجه الجزئي
على ما اعترف به اللهم الا ان يتمسك بما مر من ان حضور المادي عند المجرد
غير معقول وكان ما قوله بل المجردات ذاتا وفعلا يشاهد ذواتها وذوات
سائر المجردات على الوجه الجزئي اشارة اليه حيث اكتفى في المدركات بالعلم الحضوري
بالمجردات ولا يبعد ان يقال المقسم في التقسيم الى الكلي والجزئي هو المعلوم بالعلم
الحصولي الانطباعي لانهم جعلوا المقسم هو المفهوم وفسروه بالصورة الحاصلة
في العقل فتامل بل لا يحصل بالانضمام امر يمتنع غير متشخص تشخص كل
منهما هذا الجواب بناء على انه حمل قولهم تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية اي
الكلي المقيد يصير بسبب التقييد بالآخر متشخصا حتى يصير التقييد متشخصا له
فح لو دفع تلك الافادة من الجانبين لا فادكل منهما تشخص صاحبه
وهذا الحمل وان كان ظاهر كلام المتن والشرح الا ان النظر بالاية الامثلة
المركبة والملايم بما مر منه حيث قال وذلك يقتضي ان يصير الجميع المجموع
ينبغي ان يكون المراد انه لا يحصل التشخص بانضمام كلي الى مثله بان يكون
المجموع متشخصا واحدا وهو الموافق لتقريره في شرح حكمة العين ولا يخفى انه لو
كان المراد ذلك لكان التقييد مفيدا التشخص واحد للمجموع لا انه
يحصل التشخص لكل منهما ويمكن حمل كلامه على هذا بانه تثبت تشخصا واحدا
الى كل واحد منهما فتامل لان المانع من حيث هو لا واحد ولا كثرة
حمل الحيثية على هذا المعنى وجه ولفظ الكلي بعيد ثم لا يخفى ان حاصل
الجواب الذي تقرر اولا ان الانسان من حيث الاطلاق واحد في
نفس الامر وليس بمتشخص وهذا هو الذي ذكره الشارح هنا بعبارة اخرى
لان معناه قوله من حيث انه كلي طبيعي معا وقولنا من حيث الاطلاق
فلا وجه للايراد على هذا الكلام ولا لاتمام الجواب بما مر به ثانيا ولا
يذهب عليك ان هذا الدليل الدال على مغايرة التشخص للوحدة
لا يدل على مغايرة التشخص للوحدة الشخصية فلا ينافي ما ثبت هنا مما مر

ما مر

من مذهب الفارابي ان الوحدة عين التشخص اذ الظاهر ان مراده
الوحدة الوحدة الشخصية ولكن الدليل الذي سيذكره على مغايرة
الوحدة للوجود يدل على مغايرة الوحدة للوجود التشخص فيكون منافيا
لما مر منه ايضا ان الوحدة عين الوجود والحاصل ان موضوع
الكثرة بعينه موضوع الوجود اي يمكن ان يكون بعض موضوع الكثرة
موضوع الوجود بالذات وبالاعتبار اي ما هو موضوع الكثرة من جهة
هو موضوع الوجود من تلك الجهة بعينها وليس بعينه من تلك الجهة موضوع الوحدة
وذلك لان المتقابلين بما انهما لا يمكن ان يجتمعا في محل واحد من جهة واحدة
ومعنى عدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة هو معنى قولنا موضوع احدهما
هو ليس بعينه موضوع الآخر فمعنى المتقابلين انهما لا يمكن ان يكون
موضوع احدهما هو بعينه موضوع الآخر فقوله لتحقق المنافاة وقوله اذ لا
منافاة بينهما على الدعوى وتحريرها فلا يتوهم انه يكفي هذا الى اصل المقصود
ولا يحتاج الى ما جعله دليلا عليه وذلك لان ما ذكر في صورة الدليل
يرجع الى ما جعل في صورة الدعوى ولا مغايرة بينهما الا باعتبار اللفظ
ثم لا يخفى ان غير المتقابلين لا يلزم ان يكون موضوع احدهما موضوعا
للآخر بالفعل بل بالامكان على ما اشرنا اليه فح يرجع هذا الجواب الى الجواب
الذي يذكره عن اصل السؤال ولا تفاوت بينهما الا باعتبار التقرير
وذلك لان النظر الذي اورده يتوجه الى هذا التقرير ويحتاج في دفعه
الى الجواب المذكور بناء على عدم اخذ الاجتماع ههنا وان اعتبر الآخر
فلما اخذ فيه هو لزوم الاجتماع وهو الاشتراط لم يتوجه عليه النظر
حتى يحتاج في دفعه الى الجواب فلذا ذكر الجواب الثاني بعد الاول وان سار
الى انه جواب عن اصل الاعتراض ثم الجواب الثاني لا يتم بدون
اخذ الحيثية والاعتبار وذلك لان موضوع الكثرة بشرط وصف
الكثرة يمكن ان يكون واحدا لكن لا من الجهة التي بها كان كثيرا او بما



الكتاب ما يتناول لوازم الماهية اي غير اللواحق الخارجية وقد وجه رة كلامه في العلية والمعلولية بهذا على ما سيجي بهذا على تقدير تمام انما يتم في الوحدة الشخصية بل الحصر اضافي بالقياس الى الوحدة والكثرة بالموضوع والمحمول والا فلا انحصار في تمام في التوعية والجنسية ولا يذهب عليك انه لا يتم ايضا في الوحدة الوضعية او الاشتراك الخاص موضوع واحد اراد بالاشتراك مقابل التناسب وقوله حتى يكون الموضوع الذي هو علة لا مرة ان تفريع على ترتيب اللف واراد بالعلية والمعلولية مطلقهما والموضوع الذي هو علته ولا يكون معلولا اصلا هو الواجب تع وقوله وان كان العلية والمعلولية من المضاف معناه ان ليس لهما موضوع واحد وان كان العلية والمعلولية من المضاف ومن شان المتضايفين اجتماعهما في محل واحد كالاخوة والبنوة قلت الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشي الى افراده او الى قوله والا لكان كليا فيه نظر اما اولا فلان الوحدة الشخصية قد زالت عند تفرق الماء الى مائين وقد بقي وجوده وهو هويته عند الاشراقيين على ما قرره الاستاد وقد ذكره الشارح عند قول المص الوحدة يغاير الوجود واذا بقي الماء بعد التفرق بعينه فكيف يتوهم زوال جزئيته وعدم انقسامه الى الافراد وقد زالت وحدته الشخصية فظهر ان الوحدة الشخصية ليست هي نفس الجزئية وعدم انقسامه الى الافراد نعم تلازمان على مذهب المشائين وكيف يتوهم ان الوحدة الشخصية هي نفس الجزئية والكثرة المقابلة لها هي نفس الكلية مع ان بين الوحدة والكثرة الشخصية تقابلا بالعرض وبين الكلية والجزئية تقابلا بالذات على ما صرحوا به واذا سلم التلازم بينهما كما هو راي المشائين فلا يلزم من امتناع تجويز العقل كون معروض احدهما وهو الجزئية موصوفا بما يقابله امتناع تجويز العقل كون معروض الاخر وهو الوحدة الشخصية موصوفا بما يقابله واما ثانيا فلانه لو سلم ان معنى الوحدة الشخصية هي الجزئية لكن ليست الكثرة المقابلة لها هي الكلية وذلك لما سيجي ان الوحدة جزء الكثرة والكثرة مؤلفة منها فالكثرة الشخصية مؤلفة من الوحدة الشخصية فمعروض الكثرة الشخصية هي مجموع الاشخاص التي كل واحد منها معروض للوحدة

الشخصية وزيدا الذي هو معروض للوحدة الشخصية لو صار معروضا للكثرة الشخصية يصير زيد مجموع الاشخاص الكثيرة وينقسم الى الاجزاء لا الى الافراد نعم لو كان الكثرة الشخصية هي الانقسام الى الافراد والوحدة هي عدمه لكان الامر على ما ذكره لكن ليس الامر كذلك لما سيجي ولانه لو كان كذلك لكان التقابل بين الوحدة والكثرة تقابلا بالذات فان قلت انهم فسروا الكلي الشخصية بالانقسام الى الافراد ومعروض الكثرة الشخصية على هذا هو مفهوم الانسان الكلي ومقتضى ما ذكرته من التحقيق ان معروض الكثرة الشخصية هي مجموع افراد الانسان فكيف التوفيق قلت الكثرة الشخصية لها موصوف بالذات وموصوف بالعرض والموصوف الحقيقي لها هو مجموع الافراد على ما حققته واما الانسان فانما تتصف بها بالعرض بمعنى كون الانسان كثيرا بمعنى ان اشخاصه كثيرة وذلك على قياس الوحدة النوعية والجنسية فان الموصوف بالوحدة حقيقة هو النوع والجنس لكن الافراد تتصف بهما بالعرض بمعنى كون زيد وعمرو واحدا بالنوع ان نوعهما واحد ومعنى كون الانسان والفرس واحدا بالجنس ان جنسهما واحد وكذا الحال في الواحد بالمحمول والواحد بالموضوع فان قلت هل يندفع بهذا التوجيه النظر الثاني على الاستاد قلت لا لان موضوع المتقابلين يجب ان يكون بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد جوز نحو وطا ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل انما يسلم فيما اذا قيسا الى ما هو موضوع حقيقي لهما كما هو الظاهر لا اذا قيسا الى ما هو موضوع لهما بالعرض اللهم الا ان يقال اتصاف مفهوم الانسان بالكثرة الشخصية وان كان بالعرض لكن يصير منشا لاتصافه بكون افراده كثيرة بالذات والقوم اصطلحوا على تفسير الكثرة الشخصية بهذا الكون للمتصف بمفهوم الانسان حقيقة وبهذا يظهر التوفيق بين ما اشتهر بينهم وبين ما يقتضيه التحقيق فتامل وعلى هذا يظهر انه لو تصف موضوع الوحدة الشخصية بالكثرة الشخصية الاصطلاحية يصير كليا وصار حاصل كلامه ان الوحدة الشخصية وان لم يكن عين الجزئية

المتقابلين بالذات ان يجوز العقل تجردهما عن مقابليهما اذا قيسا الى موضوع واحد فيجوز كل واحد منهما فيه بدلا وليس الامر كذلك في الوحدة والكثرة الشخصيتين لانهما وان لم يكونا عين الجزئية والكلية لكن الجزئية والكلية لازمان لهما وبيان انهما بين الثبوت لها فكما لم يجوز العقل كون الجزئي بعينه كليا لم يجوز ان يصير ما هو موضوع للازم المساوي موضوعا لما هو لازم مساو للكلي وانت خبير بان هذا البيان يجري في النظر بما من كلامه قده بقي في المقام شيئان احدهما ان المدعى عدم التقابل بالذات بين مطلق الوحدة والكثرة وذلك البيان كما ترى لا يجري الا في الشخصية وثانيهما انه لو صح ذلك وهو ان المتقابلين بالذات يجب ان يجوز العقل وقوع كل واحد منهما بدل الآخر على موضوع واحد اذا قيسا اليه فيلزم ان لا يتحقق تقابل بالذات بين الجزئية والكلية بل هذا فيهما اظهر من الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية اذ عدم التجويز فيهما بالذات وفي الوحدة الجنسية والكثرة الشخصية بالواسطة فتامل ثم انظر ان ما ذكره الشارح بقوله وكل لا لدفع النقض ايضا اذ انظر انه لا يندفع النقض الذي به وعلى قوله المادة المنقسم الى المياه وحدة الشخصية محفوظة مناقشة ظاهرة وهي ان ذلك خلاف ما ذهب اليه المشاءون ولكن المقصود انه لا يصير كليا الشارح فنحن نختار انها غير باقية بتعددها ولم يزل ايضا خلاصة كلام الشارح انه ان اريد بالصورة الاولى الصورة المستدل ان يبقى موضوع الكثرة على وصف الكثرة على ما هو الظاهر فنختار صورة ثالثة لكون موضوع الكثرة والوحدة شيئا واحدا غير الاولى وغير الثانية واشار الى انها غير الثانية بقوله ولم يزل ايضا وان اراد انها باقية بتشخصها فنختار الصورة الاولى ونمنع الملازمة على هذا التقدير لجواز ان يكون الاشياء باقية بتشخصها وزال عنها الكثرة وبما قررنا اندفع ان هذه صورة وذلك صورة اخرى والشارح خلط بينهما بحيث لا يبقى قابلة ايضا لا انعدام عن قابل او من الجاز لطيفا الى ان المراد بالمادة الصورة الجسمية لا الهيولى وانما حمله عليها مع بعدها تقريب لكلام الشارح الى الصواب ودفع لما قد يرد عليه بانه لا يلزم الانعدام بالمرة عند التفرق اي الانعدام بجميع اجزائه.

بواسطة ازوجها لها فتامل

وبعينه بناء على ما هو المشهور وهو مغاير للهيولى القائلين وذلك بان مراد الشارح بانعدام المادة بالمرة انعدام صورتها ثم دفع كلام الشارح بان الآخر بالمرة الذي هو صحيح ان لا يبقى بعينه ولا قابلة ايضا وبهما يبقى قابله الذي هو الهيولى وثانيهما الموافقة لما ذكره الشارح من قوله فان قيل الخ لان مداره على حمل المادة على الصورة الجسمية فتامل فلا توجه المنع عليه لا لانه مذهب عليك ان ههنا مقام الاستدلال لا مقام المنع متوجه ولا باس في ان وقع هذا الكلام بطريق التجويز والمنع في دفع النقض فظهر ان كلام الشارح ليس مبنيا على المنع كما يشعر به كلامه قده لكن مما ذكره قده يظهر دفع ما ذكره الشارح بان كلامه هو لا مبني على مذهب المشائين ويسلم ثبات الهيولى لو تم لدل على وجود امرين واحد ابالذات ولا كثير ابالذات بالمعنى المقابل للاتصاف بالوحدة ادعاء منهم انه لو اتصف باحدهما بالذات لا بالعرض لامتنع ايضا اتصافه بالآخر كالصورة بديهية فالمناقشة لو توجهت فانما تتوجه على معتقدي اثبات الهيولى فرجع الى المنع المشهور وليس فيها غرابة واشار بقوله وقد نقل عن الشارح ما يفي بتحقيق ذلك الى ما ذكره سابقا من اتحاد الوحدة والتشخص والوجود وبقوله مع ما سبق الى ان فرضه فصل فرض كون الجزئي كليا وهذا تحقيق للمقام يظهر منه ان الوحدة الشخصية التي للهيولى باقية لم يزل بالانفصال وقد صرح بذلك بقوله فالهيولى في الاحوال مستحفظة آه وخلاصة الكلام ان الجسم اذا طرأ عليه الانفصال انعدم صورته الجسمية الشخصية اذ يزول وحدته الشخصية ويزول الهاذ ول تشخصها وذلك لان الصورة الجسمية متحيزة بالذات ولا شك ان المتحيز في هذا الحيز غير المتحيز في ذلك الآخر فيصير شخصان بعد ان كان شخصا واحدا وذلك بخلاف الهيولى لانها غير متحيزة الا بتبعية الصورة والهيولى لا تتكثر بالتخفف بالانفصال بل الموجود منها في هذا الحيز والموجود منها في حيز آخر حصص تشخص

العام عندهم شخص واحد وتعدد ما تعدد تخصيص لا تشخص ولما كان تصور هذا المعنى
في بيان الشخص المعين امرا مستبعدا ذهب بعضهم الى انها امر مبهم ولا يخاشى عن
وجود المبهم في الخارج وقد عرفت ان الشيخ صرح في الاشارات بكونها امرا
تشخصيا وافاده ره لكن الشخص الهيولى كان تشخصا غير منحط بان الاتصال
والانفصال الوارد على الصورة بالذات وعليها بالعرض فكانه يتحقق له نوع
ابهام ولذلك شبهت وحدتها الشخصية بالوحدة الجنسية والنوعية فالهيولى
حين اتصال الجسم تتصف بوحدات ثلث وحدتها الشخصية الهيولانية وهي
لم تزل بالانفصال وتتصف بالوحدة الشخصية التي هي الصورة وبالوحدة
الاتصالية التابعة لتلك الوحدة التي هي للصورة واتصافها بالاولى
بالذات ولهذا لا يزول وبالاخيرتين بالعرض فيزول بزوال ما بالذات
الشرح ومقوم الشيء كما هو وجود الانذهب عليك انه يلزم من
هذا الدليل ان لا يتحقق التقابل بين الوحدة والكثرة اصلا فلا تقابل بالعرض
بينهما ضرورة انه لا بد من عدم الاجتماع في الجملة في مطلق التقابل
هذا انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق لو حمل كلام الشرح على ان
العقل الحكم بانه لو انتفى تلك العوارض التي جعلت وسايط حتى ان في بينهما
اندفع عنه لزوم الخلط بين الوسط في التصديق والوسط في العروض
لكن صار الكلام محل المنع فاعلم ان المراد من التقابل الجوهري في كلام
القوم مقابل التقابل بالعرض ثم ان اتصاف المعروض بما يعرض العارض
انما هو بالعرض فحوله ره انتفاء الواسطة في ثبوت ذلك الوصف لما هي في
على ان انتفاء الواسطة في الثبوت يستلزم لانتفاء الواسطة في العروض
فاقام الملزوم مقام اللازم لا على الخلط بين الواسطة في الثبوت
والواسطة في العروض فاجاب بان الكثرة انما يبطل يبطلان
وحداتها هذا الجواب من قبيل تغيير الدليل فانه بنى الامر اولا على ما هو الظاهر
من ان مقوم الشيء يجامع له وضد الشيء لا يجامعه بل يبطله ثم رد بما
ما ذكره الشرح بان الضد لا يبطل الضد بمجرد وجوده بل انما يبطله

عداه

التشخص ان

الاتصالية ان

بلغ مقابلة

اذا حل في موضوعه وكون الوحدة جزء الكثرة لا ينفي الا الاجتماع
في الوجود ولا يبعد ان يكون بعد حلول الوحدة في موضوع الكثرة
بزوال الكثرة فتقرير الدليل بان الضد يجب ان يكون مبطلا
اوليا للضد الاخر عن موضوعه والوحدة المقابلة للكثرة المعروضة
اذا حلت في موضوعها لا يبطلها بالذات بل انما يبطل اولا
وحداتها التي هي اجزاؤها ثم يبطلانها يبطل الكثرة فنزلت عند التقويم
وخصص الابطال بما يكون اولا ولعل هذا التخصيص يلزم من
كون التقابل بالذات لان امتناع الاجتماع بالذات واولا انما
بين امرين يبطل كل منهما بوجود الاخر في المحل بالذات واولا وهذا
الكلام يدل على ان ليس للمركبات ضد بالذات وقوله وذلك سيبطلها
سطوح على سبيل التمثيل وذلك اذا كان التعاقب في مثال الجسم و
قوله بل الاولى ان يبطل انه جزء موضوعه اشارة الى ان موضوع الوحدة
الاولى قد زال وليس جزء حقيقة للموضوع الاخرى الطارية بل انما
يتوهم انه جزؤه ثم استدل ثانيا بما ذكره الشرح وخصص الكلام بالتضاد
ليندفع النقوض التي اوردها الشرح ثم لا يخفى ان ما نقله عن الشيخ
يدفع ما نقله بقوله اقول وما قيل من ان الوحدة اذ ظهر منه ان
زوال الوحدة التي هي جزء الكثرة بالوحدة الطارية ليس لتضاد
الاول حيث قال على انها ليست يبطل الوحدة الى قوله بل على ان
الوحدات يعرض لها سبب يبطل الا انه اراد بيان فساده وجه اخر
حتى لا يذهب احد الى انه مذهب يمكن الذهاب اليه فقال وبما نقلنا من
الشيخ يظهر ان ما ذكره الشرح بقوله اقول ان المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين
مذكور في كلام الشيخ بقوله ان الضد انما يبطل الضد آه والنقوض
الذي ذكره الشرح سابقا واورد عليه المنع والنقض انما
هو من تصرفات المتاخرين كلامهم وتحريفاتهم الكلام عن مواضعها
ضرر ان عدم الشيء لا يكون عين افراد ذلك الشيء ولا [illegible]

بطلان

وفي الخ يعني ان في سوق كلام الشيخ ههنا تشويشاً الى قوله وكذا ابعض عبارات
مشعر بحصر التقابل في الاربعة اقول ان كلام الشيخ مبني على ان التضاد والذي
ليس بحقيقي غير داخل في المقسم وهو التقابل بالذات وح لا يبقى تشويش اصلا بل يبقى
تخصيص الدليل المرضي بالتضاد الحقيقي اذ كون الضد يبطل الضد بالذات
او لا غير تم في التضاد المشهوري فظهر انه لا بد من حمل كلام الشيخ على ما ذكرنا من
انه جعل التضاد المشهوري خارجا عن اقسام التقابل بالذات فتامل
كما في وحدة نسبة النفس الى البدن هذا القسم غير منحصر في الوحدة بالمناسبة وهي
ان يكون جهة الوحدة هي النسبة بل النقطة ان النقطة والشيخ في انهما واحد من
حيث اشتراكهما في مفهوم المباين فيهما من حيث اشتراكهما في مفهوم الابيض
واحد بالنوع ومن حيث اشتراكهما في مفهوم المباين واحد عرضي واعلم ان
في صورة كون موضوع الوحدة والكثرة واحداً تحقق اقسام اخر وذكر
بان يكون جهة الوحدة محمولا بالطبع على واحد موضوعا بالطبع للاخر كالملتحي بالنسبة
الى الانسان والضاحك او ذاتيا لاحدهما عرضيا للاخر او جنسا لاحدهما
فصلا للاخر او جنسا لاحدهما نوعا للاخر او فصلا لاحدهما نوعا
للاخر او جزءاً غير محمول عليهما كبنتين شريكين في جدار واحد لكنهم لم
يعتبروها ولا باس بخروجها عن القسمة لان المقصود حصر جهات الوحدة
المعتبرة فتامل وكون اطلاق المدبر على النفس والملك يعني
لا يتاتى في الجواب كون جهة الوحدة هي المدبر لا التدبير وهو لا يطلق
بحسب العرف واللغة على الشيئين ويطلق على النفس والملك وهذا
الفرق لانه مردود بان الحكم العرف في المباحث العقلية غير مستقيم بل
يجب ههنا الحكم العقلي والرجوع اليه فان كانت جهة الوحدة محمولة
عليهما بحسب العقل بعدم الاطلاق عند العرف واللغة لا يضر وان
لم يكن محمولة عليهما عند العقل وبحسب نفس الامر فالجواب هذا الا ذاك
وهو الذي ذكر بقوله لانا نقول وانت خبير بانه بعيد بتصريح
الشيخ بان جهة الوحدة هي المدبر على ما في كثير من النسخ لا وقوع

الى م

يحصل م

بحكم العقل ز ز

لهذا

نسخة

لهذا السؤال حتى يحتاج الى الجواب وذلك بان يكون احدهما موضوعا للاخر
محمولا عرضيا هذا القسم غير مذكور في الشرح ويمكن ادخاله في الواحد بالمحمول
الذي هو الوجود وافراز هذا القسم من جملة الواحد بالمحمول بناء على ان الموضوع
شيئا مخصوصا هذه الصورة التي يكون جهة الوحدة فيها هي الوجود
وهو الذي عبر عنه المصنف بقوله الهو هو ونقيده بان يكون عرضيا
على ما قرر من ان اتحاد الذاتيات التي هو اتحاد بالذات واتحاد الوضعيات
معه اتحاد بالعرض وقد نقل عنه هذا الكلام من الشيخ سابقا لاستفادة
كون حمل الذاتيات اتحاداً بالذات والعرضيات اتحاداً بالعرض ثم ان
الشيخ لم يذكر هذا القسم في اخر الفصل حيث اعاد التقسيم المذكور للتنبيه
جعل المقسم ههنا الاشياء الكثيرة بالعدد والموضوع والمحمول
ليس بكثيرين بالعدد ولا يخفى الفرق بين ذلك وكلام المصنف
فيه تامل لان المص لم يذكر ان الواحد بالذات اما ... فيحتمل ان يكون الحمل احد
بالذات عنده منحصر ... الذي سماه واحدا عرضيا وجعل الواحد
بالذات مقابلا للواحد بالعرض لا الواحد العرضي فتامل فيدخل في
الواحد بالعرض فان قلت لعل قول الشيخ بان يكون احدهما موضوعا
والاخر محمولا تتمة للتعريف وبيان له فاذا كان الحمل غير المحمول
لا يدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه والوحدة المناسبة من
هذا القبيل على ما فهم من الشرح فيخرج من التوزيع وزال الايراد بقوله انه
هو الاخر قلت غير مستقيم لان هذا القول محمول على مطلق الحمل الشامل
لحمل الفطري على الشيخ فلك هذا مبني على تصريح الشيخ بان جهة الوحدة
في الواحد بالمناسبة محمولة حيث قال بان يكون اتصافهما بالنسبة او
في محمول غير النسبة لانا نقول ح يكون انواع الواحد بالمحمول
الوضعي ... لعل الشيخ جعل النسبة ذاتية للنسبتين كما هو الظاهر
وح لا يتوجه سوى ان اندراج الواحد بالنوع وبالجنس وبالفصل
لكم ولا يتوجه ان اندراجه في الواحد بالذات لكم يعني ان

هو هو ز

هناك ز

العلم م

المحمول م

للمنتسبين

لانا نقول ان الشارح جعل اسم كانت عبارة عن جهة الكثرة وضربها موضوعات ومحمولات
صار حاصل الكلام بعضم جهة الكثرة الى اقسامها ولا يخفى حسن استعمال حرف
العناد فيه كما في سائر التقسيمات واما اذا جعل اسم كانت قول المص موضوعات
او محمولات وصار حاصل الكلام ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق
اما الموضوعات او المحمولات يتوهم ان في هذه الصورة يتحقق جميع ما ذكره الا متلبس بلا وهم
لكلمة العناد ويكفي في توجيه كلام الشارح اذا قيل عند تحقق الحيوان يتحقق اما الانسان
او الفرس الجنس بكلمة العناد فيه وذلك لان المتبادر من هذه العبارة تحقق
العناد بينهما في الحمل الجنسي ولا عناد بينهما فيه انما العناد بينهما بحسب الحمل النوعي
او الشخصي وايراد كلمة العناد في المثال الذي نقله انما يحسن اذا كان المراد
بالصلوة كل صلوة واما اذا اريد بها ماهية الصلوة فلا يحسن وذلك لان الوضوء
والتيمم يجتمعان فيها لا عناد بينهما فيها وبما قررنا ظهر ان نسبة الوهم الى ما
ماذكره الشارح ليس وهم الشارح اى ما لا يكون له مفهوم سوى العدم الانقسام
لا يذهب عليك ان معنى قوله لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام ان
عدم الانقسام تمام ماهيته وحقيقته لا انه لا يصدق عليه مفهوم سوى مفهوم
عدم الانقسام ضرورة صدق المفهومات الكثيرة عليها فلا يرد عليه انه كيف
يصح او راجع الى المقسم الذي هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض
الكثرة فيه ان حقيقة الشيء لا يكون عارضا له والجواب ان بعض المفهومات
قد يصدق على افرادها بالحمل الذاتي والعرضي معا كالوجود بالنسبة الى حقيقة
الموجودة فالوحدة الجزئية كما يصدق عليها الوحدة على انها حقيقتها وعين ماهيتها
كذلك يصدق عليها الواحدة وذلك يقتضي ان يومئ الشيخ
حقيقتها لها ولا يمكن ان يكون الوحدة العارضة بالعرض واحدا اذا بينا
على ما قررناه فتامل الشارح اى وحدة اى يتحقق في ضمن اشخاص الوحدة
الظاهر انه وقع في النسخة التي وصلت الى الشارح لفظ شخصية كما في اكثر النسخ
ولا يخفى انه لا يصح ان يقال الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام
عين مفهوم الوحدة الشخصية ولا ان يقال انه مما يصدق عليه هذا المفهوم

وذلك لان الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام اعم من الوحدة
الشخصية اذ جميع شيء من الوحدة كذلك سواء كانت شخصية ام لا
فلا بد ان يرتكب ما ارتكبه من التكلف ولا يذهب عليك ان كلام الفاضل
وكلام الاستاذ في هذا الموضع مبني عليها ايضا فلا يكون بعضه
الوحدة الشخصية الا الظاهر ان يقال مراد الشارح انه او حمل موضوع مجرد عدم
الانقسام على مفهوم عدم الانقسام كما هو مقتضى توجيه الفاضل فلا يصح
حمل الوحدة الشخصية عليه لا بان يقال هذا المفهوم هو مفهوم الوحدة الشخصية
وهو ظ ولا بان يقال هو مما يصدق عليه مفهوم الوحدة الشخصية وذلك
لان مفهوم عدم الانقسام واحد من حيث الذات كثير من حيث
الافراد ومفهوم عدم الانقسام الحمل في المقسم والمقسم هو اعم من مفهوم الوحدة
الشخصية والقول بانه من قبيل ان يقال مفهوم الحيوان مما يصدق عليه
الانسان ولا اشكال في صحته لا يخفى وجهه وجوده التعسف وقول الشارح
بكمال اشارته الى انه بعد حمل الموضوع على مفهوم عدم الانقسام لا
يصح حمل الوحدة الشخصية عليه اصلا بخلاف ما اذا جعل عبارة عن
ذات عدم الانقسام وفرده كما نقلناه اذ ح وان لم يصح حمل
الوحدة الشخصية عليه بان يقال هو مفهوم الوحدة الشخصية على ما اشرنا
اليه لكن يصح الحمل بان يقال هو مما يصدق عليه الوحدة الشخصية ثم الظاهر
ان الشارح فهم كون مفهوم عدم الانقسام هو مفهوم الوحدة الشخصية
من قول الفاضل اى موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام حيث قال
يقال موضوع حقيقته مجرد مفهوم عدم الانقسام لا من كون الاضافة
بيانية ولا من قوله لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام لانه فسره
بقوله معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهوم مجرد عدم الانقسام
وقوله وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام
ليس معناه ان يكون الاضافة بيانية تقتضي ذلك في الواقع
حتى يرد عليه انه خلاف الواقع اذ لا خلاف في كون اضافة التمام الى

زيتحد معه في المفهوم على ما هو المتبادر منه وبما قررنا كلام الشارح اندفع عنه ما اورده عليه بعض
ثم بما ذكره ره في جواب لا يتعلق توجيه كلام القائل وبه يندفع عنه نظر الشارح ايضا
فيها شيء وهو ان اضافة الوجود والذات الى الكلي ليست بيانية بل لامية
ما ذا قيل وجود الانسان او ذاته فتقديره وجود له او ذات له فتامل
انظر ان مراد المصنف مطلق الوحدة الشخصية توضيح للشارح بانه يتوقف على توجيه
مناقشة ظاهرة وهي ان ذات عدم الانقسام بوجه لما كانت وحدة قائمة
بشيء فاشي يجوز اضافته الى ذلك الشيء فيقال وحدة الشخص مثلا ولو قال
الشارح اي لانه ليس هيهنا شيء واحد بمعنى ان هيهنا امرا يكون معروضا للوحدة
يكون الوحدة خارجا عن حقيقته متصفا ذلك الشيء بها بخلاف ما اذا
قيل شخص واحد او مفارق واحد لم يتوجه المناقشة عليه هذا ولا يخفى
ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه ما اخص من الواحد الشخصي ضرورة صدقه على كل
واحد من الاشخاص المركبة فقوله وهو الواحد الشخصي اي الشخص محل نظر والقول
بان المراد الواحد الذي لا يجب ان ينقسم على ما سيجيء وح يصدق هذا
المفهوم على جميع ما يصدق عليه الواحد الشخصي فيه تقدير صحته غير مجد اذ
غاية ما في ذلك على تقدير التسليم المساواة بين المفهومين في الصدق
لا الاتحاد في المفهوم وكلامه صريح في الاتحاد حيث قال اي الشخص اللهم
الا ان يقال عبر عن مفهوم الواحد الشخصي بقوله الواحد الذي لا ينقسم
اي لا يجب ان ينقسم ولاحظ بهذا العنوان والحكم بالاتحاد انما هو
بين ما عبر به عن الواحد الذي لا ينقسم وبين المفهوم الواحد الشخصي
وطبيعته واراد بالمعتبر من حيث هو هذا المفهوم فقط هذا المفهوم
مأخوذا لا بشرط شيء واشار بقوله وذلك لان بالحقيقة تفصيل اعتبارات
المفهوم الى دفع ما ربما يتوهم هيهنا من انه يلزم تقسيم الشيء الى نفسه و
الى غيره بان المقسم هيهنا بالحقيقة اعتبار المفهوم الواحد الشخصي بما
بان اعتباره اما الاطلاق او الخلط ولا يخفى عليك انه ح لا يكون
التقسيم حاصرا لخروج اعتبار التجريد عنه الا ان في المقسم ضبط اعتباراته

التي يتعلق بها الوحي العلمي ولا غرض يتعلق باعتبارها مجردا فتامل ويمكن
دفع توهم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره بوجه اخر بيانه احدهما ان المقسم
ما صدق عليه مفهوم الواحد الشخصي اعم من ان يكون صدقا ذاتيا او
عرضيا ولا شك في صحة تقسيم الى نفس هذا المفهوم والى افراده
وثانيهما ان المقسم ما يسمى بالواحد الشخصي سواء كان نفس المفهوم
او فرده ووجه تطبيق كلام المتن عليه ان المراد بالموضوع بل
المحمول اي ما صدق عليه هذا المفهوم واريد بما جاء في المتن الى مجرد علم
الانقسام انه نفسه وعينه وبما ظهر انه يمكن حمل كلام صاحب القيل
فرنام
على توجيه الاستاذ وبان يحمل المغايرة المستفادة من قوله انه غير
على المغايرة الاعتبارية وح لا شك في صحة التوزيع في كلامه ويندفع
عنه ايراد الشارح ثم انه لما كان حمل الشيء على نفسه ضروريا قال الواحد
الذي لا ينقسم بوجه ما اي هذا المفهوم يصدق على نفسه بمعنى انه عين نفسه
ولا ينافي ذلك ان يصدق عليه نقيضه بمعنى انه يتصف به اذ يمكن
مغايرة نحوي الحمل لا يتحقق المنافاة كما في مثال الجزئي والا مفهوم
والا موجود اذ لا شك انهما صادقة على انفسها بمعنى انها عين
نفسها ويصدق نقيضها عليها بمعنى انها متصفة بها وعند
لاصح
ذلك ظهر انه يكفي في التناقض الوحدات الثمان المشهورة بل لا بد
فيه من وحدة الحمل ايضا والا يلزم اجتماع النقيضين في هذه الصور
فتامل فلا يتناول المفهوم الواحد الشخصي اي لا يحمل عليه الحمل
ص ز
لا يحمل الشيء على نفسه ولا يحمل الشيء على فرده اما الاول فلان
معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة ليس مفهوم
الواحد الشخصي بل غاية الامر انه يا وبه اذا قيس بمعروضها
الوحدة الذي لا يجب ان يكون معروض الكثرة قدم منه
دايغم
ره ان الذات مطلقا خارجا عن مفهوم المشتقات واما
الثاني فلان مفهوم الواحد الشخصي كثير من حيث الافراد فلا يصدق

١٧

يصدق عليه المفهوم صدقا عرضيا فيكون المقسم هو مفهوم الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما هو الظ فما وجه صرف الكلام عن الظ وجعل المقسم مفهوم الواحد الشخصي قلت وجهه انه لا يتعلق غرض علمي بالبحث عن مفهوم الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما يتعلق بمفهوم الواحد الحقيقي الذي يستحق على ما تنبه وايضا ظ ان الكلام في الحقيقة لا في مفهوم الوحدة فليتامل لا من اقتضاء الوحدة كما في الصورة الاولى اذ عروض الكثرة فيها ناش من خصوصية النوع المعتبرة ثمة فظهر الفرق بين الصورتين الش والصواب ان يقول والا فقط اما او لا فلان كون مفهوم زائدا على مفهوم عدم الانقسام يفهم من قوله والا واما ثانيا فلان المفهوم عند ذي الوجهين ولا يخفى على المتامل انه يمكن دفع الوجهين بالعناية فينبغي ان يقال انما يقال فيحتاج الى ان يقال لانه قد يطلق الشدة والضعف في الكم كما نقل عن الشيخ في حاشية التشكيك وايضا قد يطلق الشدة والضعف في الوجود باعتبار الاثار الش اقول ان الظاهر هو ويجب لانه ان اريد ان كون بعض افراد الحمل اولى بالحملية من البعض باعتبار الوحدة المعتبرة في مفهوم الحمل يرد عليه ما اورده على توجيه القائل كما لا يخفى وان اريد الاولوية لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من العكس مثلا فيرد انه تكرار لما سبق على ما اشار اليه ولا يخفى على المصنف ان حمل كلام المتن على ما يلزم منه تشويشا كما فعله القائل اولى واحرى من حمله على ما ذكر سابقا بعينه كما حمله الشارح والى عدم جريانه في الوحدة المحضة الاشعار به ليس بمجرد العبارة بل بملاحظة حال الواقع ايضا على ما مر من الفوائد اشارة الى الفوائد المذكورة في كتب الحمل وهي التي تتعلق بها اغراض علمية ويبحث عنها في العلم وجعله اشارة الى ما ذكره بقوله الحمل من فوائده ان لا يتوهم انه تعسف كما تقول زيد الكاتب زيد الضاحك هذا انما يرد على مذهبه في الحمل من انه لا بد فيه التغاير بين نفس المفهومين اللذين هما طرفا الحكم لتصور تحقق النسبة بينهما ولا يتوهم ان زيدا بانضمام الضاحك اليه وبانضمام الكاتب اليه يصير شيئا كثيرة اذ قد مر ان الكثرة الشخصية

عليه

المفهومين انز مسلم

عبارة عن الانقسام الى الافراد والكلي اي يتحقق بان كان هناك افراد متعددة الذوات على ما صرح به الشيخ والا لزم كون الجزئي كليا لم يتوجه الدفع الذي يرده بل يتوجه عليه غاية ان في تقرير الشارح ما يشعر بالدفع المذكور وهو حديث كونهما موجودين بوجود واحد بخلاف هذا التقرير بان توجيهه على هذا التقرير انه لا شك انهما قبل الاتحاد موجودان بوجودين وح يعتبر ان موجودين بوجود واحد فنقول ح فهذا الوجود اما احد الوجودين الاولين اه واعلم ان مبنى هذا الدليل على ان الوجود نفس التشخص او لازم له حتى يلزم من زواله زوال التشخص والا لاختار كل من الشقين ومنع الملازمة كما لا يخفى على المتامل والقول بانه يرد هيهنا امر اخر وهو ان صيرورتهما امرا واحدا مع بقاء الهويتين غير معقول ومع عدم بقائهما يلزم الخلف المذكور في الشرح فتوجه عليه ان هذا الكلام يرجع هذا الوجه الى الوجه الثاني للاستدلال المذكور في الشرح والكلام في الوجه الاول الش انهما قبل الاتحاد وكان كل منهما متشخصا بتشخص واحد هذا التقرير مخصص بما اذا كان الكلام في الاتحاد بين الاشخاص ولو اجرى في نفي مطلق الاتحاد ولقيل انهما قبل الاتحاد وكان كل منهما متميزا عن الاخر بذاته فان بقي ذلك الذات بعد الاتحاد وكانا اثنين الى اخر الدليل فلا يرد ان هذا الدليل لا يجري في الاتحاد بين الكليات ثم يرد على هذا الدليل بل على الاول ايضا انه على تقدير تمامه يبطل الاتحاد الذي بين الماءين اللذين كانا منفصلين ثم صارا متصلا واحدا على طريق الاشراقيين القائلين بانهما ينعدم بعد الاتصال بجنبه بصفة الاتصال بعد ما كانا موجودين بصفة الانفصال على ما نقله عنهم والجواب بان هذا الدليل للمشائين فلا نقض له لتسليمهم بجريانه في نفي مذهب الاشراقيين لا يدفع الايراد عن المقم لانه تابع للاشراقيين فتامل جدا او بارتفاع الاثنينية وطريان الوحدة ولا يخفى ان ارتفاع وصف الاثنينية وطريان

يلكن م

مخصوص

الانفصال

وصف م

كالصورة الكاملة وثانيهما ان يصير هذا الواحد فذاك الواحد بعينه فهذا هو المستلزم
وبكره والجمع وحمل الكلام الآخر لا في نفي الاحتمالات الثلث ذكرها فالشرح انها ذكر
الشرح انه ليس على ما يبتني على ان بعض الحقائق التي تحمل ذلك اي الهيولى لم يكن
متصفة بالاثنينية حقيقة وبالذات ثم زالت عنه واتصفت بالوحدة اذ قد عرفت
ان الوحدة الشخصية للهيولى لم تزل بالانفصال بل هيولى جميع العناصر تشخص
واحد والوحدة الاتصالية اتصاف الهيولى بها يستتبعها من الوحدة الشخصية
للصورة اما هو الوهم الا ان يجاب هناك بناء كلام على مذهب الاشراقيين
والحقائق المتحملة هي العنصريات والتي لا تحتمله هي الفلكيات مثلا والاجسام والجواهر
المجردة الى غير ذلك اللهم الا ان يقال مقصوده ان الاتحاد بين الاثنين
بان يصير شيئا واحدا بديهي البطلان وعدم تلقي بعض الاذهان له بالقبول
مبني على ان للاتحاد صورا اخرى لا تمتنع بل قد تقع فهؤلاء قد غلطوا واشتبهوا و
لم يجزموا بامتناع ما كان الكلام فيها فلا اشتباه وميز الصور المحتملة عن الصور
التي كان الكلام في نفيها وحكم بجواز الاولى وان يحكم العقل بامتناع انما
هو الثانية حتى ينكشف المقصود ولا يشتبه غيره هذا غاية توجيه كلامه لكن لا يلائم
عباراته ومنها الاضراب الذي ذكره اخرا بقوله بل هذه الدعوى بديهية
لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة فيه بحث لانه اذا كان على تقدير
عدم ارتفاع الاثنينية لا وحدة كما ذكره وعلى تقدير ارتفاعها لا اثنينية
فاين اجتماع الوحدة والكثرة فلا يتم التقريب فالاصوب ان يقال لانه اذا
لم يرتفع الاثنينية وقد فرضنا الوحدة فاجتمعتا فالقول بانه قوله لانه دليل
على قوله وليس هذا هو الاتحاد الذي نحيله وكان قوله وذلك يستلزم اجتماع
الوحدة والكثرة مهملا غير مدلول عليه تبطل صورته بتعسف لكن لا يلائم
قوله وليس في شيء من تلك الصور الاتحاد الذي نحن بصدده
فرد انها اما بزوال هذه او تلك او كليهما وليس شيء من تلك الصور
لانه يجب عليك ان الوحدة تقومت الاثنينية بها اذ زالت لا تلزم

في تقرير ز

وبما م

بدليل م

مؤال

زوال التشخص الواحد حتى لا يكون من الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله الا ان يقال
ان يقال المراد الوحدة الشخصية وبزوالها زوال التشخص وح نقول لم
لا يجوز ان يصير تلك الوحدة عين هذه الوحدة فان تمسكنا وفيه
بمثل ما ذكره الشارح من ان الامتياز عن الآخر لازم للوحدة الى كان منع
لاحدهما توجه عليه ما اورده آنفا من ان هذا الازم انما على تقدير عدم
الاتحاد لا مطلقا   لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد
لا ينبغي صدقه على غيره لانه يجب عليك ان هذا النفي قد حصلت بلزوم الترجيح
بلا مرجح اما المقصود منها جانب الاثبات مع ان الشارح منها مانع وليس
غرضه الا ان الدليل المذكور على نفي كون كل واحد واحدا لا يجري
في الاتحاد ويمنع لزوم الترجيح بلا مرجح والاستناد بان التقوم بالوحدات
لما كان لازما على كل حال فيصلح سببا لترجيح التقوم بالوحدات على التقوم
بالاعداد فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيكون الترجيح المذكور لا يدل على
النفي المذكور ولو سلم ان النفي مقصود لا يلائم الاداب نعم يمكن ان يقال
هذا السند لا يصلح للسندية لانه اعم من المنع وذلك لانا اذا فرضنا
مركبا تركب من مركبين تركب كل منهما من العناصر الاربعة فالافراد
الاولية للمركب المفروض هذان المركبان لا العناصر مع ان السند
المذكور جار فيه ولانه يجب عليك ان النزاع في ان تقوم الاعداد
بالوحدات او بما دونها من الاعداد وانما هو في التقوم الاول والا
فلا يتصور النزاع في ان التقوم بوحدات آخر فتامل   واعلم ان
هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري اه واي اصل
ان هذا الكلام منهم مبني على اعتبارهم الجزء الصوري في العدد وبهذا
يندفع ايراده على الدليل المذكور احدهما ان استحالة تقويم الشيء بامور
يستغني كل واحد منها لاشتمال بعض هذه الامور على البعض
الآخر كتقوم المركبات من مجموع النار والهواء ومجموع الماء والارض
تارة وتقومها تارة اخرى بمجموع النار والهواء والماء والارض

تقوم ز

اذ ذلك على تقدير
تحقق الجزء الصوري
للمجموعات لا تتقوم بها
التقوم لزوم ان لا يكون
مجموع الماء والارض مقوم

من احد بين جزء الثالث ان يكونا معاً جزءاً له ألا ترى ان كل واحد من المادة والصورة
جزء للمجموع عنهما وبينهما معاً نفسه لا جزءه فاذن لا يلزم من كون كل واحد من الوحدتين
جزء الثلثة مثلاً ان يكونا جزء لها حتى يلزم ان يكون الاثنان جزء لها فلا يكون
دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد وقلت اذا كان كل واحد من اجزاء الشيء
جزء الآخر فذلك الشيء لا بد ان يكون اما عين ذلك الآخر كما في الصورة
التي ذكرها الموجب او جزءه كما فيما نحن فيه وذلك بديهي وكيف يتصور ان يكون
كل واحد من اجزاء الشيء داخلاً في امر ويكون ذلك الشيء خارجاً عنه فتامل واعلم
انه على تقدير عدم تحقق الجزء الصوري في العدد يكون الآثار المخصوصة مترتبة
على خصوص العدد والمعينة كما ان في البسائط تترتب على نفس الذوات المخصوصة
الا انه لا اختلاف فيها باللوازم اه اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف
الملزومات بالماهية لو علم انها ناشئة من نفس الذات دون الامر الخارجي وتحقق
هذا العلم فيما نحن فيه ممنوع نعم نعلم انها ليست مستندة الى الشخص لعمومها وشمولها
لغير هذا الشخص مثلاً لكن يبقى الكلام في استنادها الى العوارض الكلية
المتنوعة فتامل واعلم ان الاولية هي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد
كالثلثة والخمسة مثلاً والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد ايضاً كالاربعة
والمنطق قد يراد به المجذور اعني ما يكون حاصلاً من ضرب عدد في نفسه كالستة عشر
الحاصلة من ضرب الاربعة في نفسها ويراد بالاصم الذي يقابله وهو ما لا
يكون حاصلاً من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلثة وقد يراد بالمنطق
ما يكون له كسر من الكسور التسعة وبالاصم ما يقابله وهو ما لا يكون كذلك
وبما ذكرنا من معنى اللوازم المذكورة ظهر ان الاختلاف فيها لا يدل
على ان لكل مرتبة نوعاً آخر حتى الف سائر المراتب لاشتراك الاولى بالكثرة
في كل واحد منها فالاولى التمسك بلوازم تختص بكل نوع نوع
لا في العوارض فقط كما زعم الشارح ولا ينافي ذلك كون ما صدق عليه
الا مشافهات امراً واحداً مع امكان ايراد المنع عليه الشارح

المتقابلان هما المعنيان اللذان يمتنع اجتماعهما اعلم انه لا بد ههنا
من التزام احد الامرين اما القول بان المتضائفين قد لا يكونان
متقابلين بان يكون التضائف قيد القسم لتقسيم المتقابلين لا قسماً
حقيقياً والقسم الحقيقي هو التقابل التضائفي وما وقع في بعض العبارات
في تعريف المتقابلين بانهما اثنان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة
معناه معنيان فكم كذا او كذا او القول بان ههنا اصطلاحين
يعتبر في احدهما التخالف دون الآخر والا اشكل الامر في المثل
الاخوة المتكررة من الجانبين اذ هما متماثلان على ما صرحوا به وارادوا
بالابوة والبنوة مطلقهما اذ لا اجتماع بين مخصوصهما المتقابلين
المنتسبين كل منهما الى الآخر واراد بقوله وان اعتبر فيه قوله اعم
من ذلك اعتبار فيه قوله في الجملة سواء كان على وجه العموم او على وجه
الخصوص ليصح جعله اعم من المشهوري كما ادعاه عليه الشارح اما
اولاً فلا يجوز ان يكون احد العدمين يعني لا يتصور الواسطة
بين ملكتيهما لامتناع تحقق الواسطة بين النقيضين وفيه بحث
لان هذه الصورة قد اندفعت بما ذكره المجيب بقوله واما العمى اه
سواء كان من قبيل العمى واللاعمى او من قبيل العدم عدم البصر ولو
اورد على ما ذكره لكان راجعاً الى الايرادات التي سيورد عليه و
ليس ههنا ايراداً آخر بل الاظهر ان يجعل هذا اشكالاً آخر بمنع
جواز اجتماع العدمين المتضائفين فيما تغاير ملكتاهما مستنداً بانه
يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما واسطة وذلك قد يكون بان يكون
احد العدمين مضافاً الى الآخر اذ لا شك انه لا يتصور
اجتماع العدمين في الواسطة اذ لا واسطة بين النقيضين وقد
يكون في غيره كالمثال المذكور ثم لو بني الكلام على ان السلب لا يتصور
وروده على السلب حتى لا يلزم ان يكون لشيء واحد عدمان
نقيضان على ما قرر في كلامه انه اندفع ذلك ايضاً لو ارادوا

عدم البصر

احدهما سلبا للآخر وتدخل ما اذا كان احد العدميين مضافا الى الآخر فيه كالعمى واللاعمى
ولو اجرى هذه العناية الجارية في صورة كون احدهما عدميا والآخر وجوديا
في صورة كونهما وجوديين بان يراد بالوجوديين ما لم يكن احدهما عدما للآخر
اندفع النقض بما اذا لم يكن احد العدميين مضافا الى الآخر اذ هذه الصورة
يكون داخلة فيه ويكون من قبيل المتضادين وكذا يدخل فيه ما اذا لم يكن العدمي
عدما للوجودي كعدم اللازم عن المحل ووجود الملزوم فيه والحاصل انه يرجع
بهذا التوجيه التقسيم المشهور الى ما ذكره الشارح من التقسيم واستحسنه فلا يرد
عليه ما لم يرد عليه وعدم ملائمة العناية في تفسير الوجودي والعدمي بعبارة
الشارح الاصفهاني وان كان ملائما لاصل التقسيم وماله ومعناه على انه فرق العدمي
بان لا يكون عدم الآخر [illegible] على عدم الامر المخصوص الذي اعتبر ملكة غير ملايم ثم لما
لم يكن دفع النقض بما اذا لم يكن احد العدميين مضافا الى الآخر بادخالهما
في المتضادين مطابقا للواقع لانه غير داخل في المتقابلين بالذات
الذي جعل مقسما اذ ذاك ان امتناع اجتماعهما في محل واحد لان اجتماعهما
ملزوم لاجتماع المتقابلين بالذات فالتقابل بينهما ثانيا ويمكن ان يقال ان التقابل في مثل
هذه الصورة ليس بالذات تحقيقا للمقام وتخطئة للشارح في جعل هذه الصورة
داخلة في التقسيم ولا يذهب عليك ان الوجودي والعدمي اذا لم يكن
العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم من هذا القبيل
ايضا لان التقابل بينهما اما لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم
او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم ثم لما حقق المقام ودفع
النقض بالتمام لم يبال بالمناقشة في المثال الذي ذكره الشارح وهو
عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فلا يرد عليه انه مناقشة
في المثال لانه بعد الفراغ عن دفع النقض بمثل هذه الصورة مطلقا
تصدى للمناقشة في خصوص المثال على سبيل التنزل والاستظهار
وبنى المناقشة على ما اشتهر وان المشهور القيام بالنفس سلب القيام بالغير

ليس بالوجود

اي عن

اي عن الموجود في الجملة ليلا يرد النقض بالعدم والمعدوم وما تقرر هذا انهم لو فسروا
الوجوديان في كلام المصنف بما ذكر اندفع قول الشارح وعلى هذا لا يصح
قول المصنف وهما يعني المتضادين وجوديان لان الواحد لازم لم يكن
اي يمتنع انفكاكه عن الموضوع مطلقا لا بعد طريانه فقط كخلاف
العدم والملكة اذ يمتنع انتقال الموضوع من العدم الى الملكة
بناء على انه يمتنع انفكاكه عنه بعد طريانه عليه لا مطلقا وانت خبير
بانه يجوز ان يكون هناك مفهومان يمتنع انتقال الموضوع من كل منهما الى الآخر
ولا يكون شيء منهما لازما له مطلقا بل يمتنع انفكاكه عن الموضوع بعد طريانه
فقوله لان الواحد لازم المحمول على انه للتمثيل ثم لا يخفى ان القسم الاول
وهو ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين الى
الآخر من غير عكس اعم مما سماه العدم والملكة وبينه بقوله فان العدم الذي
هو الى آخر ما ذكره في بابه لان هذا القسم يخصص بغيره [illegible]
الوجوديين اذ ذكر ما بهذه المثابة كاتصاف اللازم للموضوع [illegible]
الى الضد او ما الوجودية كالامر من اللازمة للانواع بالنسبة الى
الضد او ما اللازمة للانواع الاخر وكالاعراض العرضية للافلاك بالنسبة
الى اضدادها الى غير ذلك من الامثلة فتامل ولو كان المراد بالبصر
الابصار بالفعل كان التقابل بين العمى والبصر داخلا في القسم
الاول من القسمين اللذين ذكرهما للتضاد وهو ما يكون صالحا
للانتقال من كل واحد منهما الى الآخر ولو كان المراد امكان
الابصار امكانا ذاتيا كانا داخلين في القسم الثاني واليهما اشار
بقوله وما دخل اي في القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرهما المذكوران
عليه بقوله واما ان لا يكون كذلك ومنه يعلم اي يعلم مما نقل
من تلخيص كلام الشيخ ان المصنف ليس بصدد بيان اصطلاح قاطيغورياس
حتى لا يصح قوله وهما وجوديان بل هو في صدد بيان الاصطلاح

لابد ان يكونا وجوديين وعدم توهم المصنف له بناء على انه لم يوجد فيما بين غير الوجودي من
هذا التقابل كيف والمتقابلان بهذا التقابل لا بد ان يكونا مندرجين تحت مقولة والمضافات
والاعدام لا يدخل تحت مقولة ثم اشار الى ان الايرادات التي كانت
بالنسبة الى توجيه كلام المصنف بما ذكره ثم الايراد عليه بانه ح لا يصح قوله ادهما
وجوديان قد عرفت ما يصلح وجها لدفعها وتفصيله ان الصورة الاولى
من الصور الثلث المذكورة في مقام السند قد ادرجها في الوجودي والعدمي
المراد بهما المشار اليه بقوله هنا وان كان احدهما سلبا للآخر و
اخرج الصور الباقية عن المقسم بما ذكره من ان المقسم هو التقابل بالذات
لان المراد من امتناع الاجتماع امتناع الاجتماع بالذات وهنا ليس كذلك
ولا يخفى جريانه في الصورة الثالثة بان يقع مقابلة عدم الحول عما من شأنه
ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما هو لاشتماله على قابلية الحول المستلزمة
لقابلية البصر وكذا في دفع الاعتراض الثاني بان التقابل بين وجود
الملزوم وعدم اللازم انما هو باعتبار ان وجود الملزوم في قوة
وجود اللازم او ان عدم اللازم في قوة عدم الملزوم على ما هو المشهور
وفي هذا الكلام تخطئة للشارح من وجهين احدهما انه جعل المتقابلين بالذات
بالوجه داخلا في التقسيم ولم ينتبه ان المقسم هو المتقابلان بالذات
على ما اشرنا اليه آنفا وثانيهما انه زعم ان المتضادين في الاصطلاح
المشهور يجوز ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا بل يجوز ان
يكون كلاهما عدميين على ما ذكره مع ان قول الشيخ سواء كان احدهما
وجوديا والآخر عدميا او كان كلاهما وجوديا حيث لم يقل او كان
كلاهما عدميا لا يلائم كتحقق القسم الاخير يعني ههنا شيء وهو ان
الفرق بين مقابلة السواد والبياض وعدم اللازم لوجود الملزوم حيث
كان الاول مقابلة بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم
عدم الآخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم
لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخفى اشكال

بان يقع نز

المقام نز

ومقابلة

ولعله لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كما
فتأمل فالتقابل بين الاوساط انما هو من حيث ان احدهما
سواد بالنسبة الى الآخر يعني ان التقابل بين الالوان المتوسطة
انما هو باعتبار دخولها تحت جنسيهما وكذا بين الطرف والوسط
فالمتقابلان بالذات هما جنس السواد وجنس البياض وبينهما غاية الخلاف
اذ لا يتصور الخلاف بين جنسين اشد من هذا الاختلاف فهذا
توجيه كلامه ويرد عليه ما قيل ان كلا من السواد والبياض له معنى
بديهي لا يصدق على الحمرة والصفرة نعم يصدق فكل منهما على مراتبه المتفاوتة
بالشدة والضعف وليس الكلام فيه هذا ويرد عليه ايضا ان الحمرة
والصفرة وان دخلتا في المتضادين الحقيقيين بالاعتبار الذي
ذكره لكن التقابل بينهما باعتبار خصوص كون احدهما حمرة والاخرى
صفرة اي التقابل الذي بينهما ناش من فصولهما المنوعة لا يدخل
تحت التضاد الحقيقي وحاصل انا نجد بين الحمرة والصفرة مثلا
تخالفا اضعف من التخالف الذي بين السواد الصرف والبياض
الصرف وانقص منه وكما ان الثاني اشد يقتضي ذا المتضاد
فكذا الاول الضعيف وهذا تقابل بالذات ليس بالعرض ولا بد
دخوله في التضاد فلا بد من التعميم فيه وايضا قد يتحقق هناك
الوان متوسطة لم يجد التفاوت بينهما باعتبار قرب احدهما الى
السواد والاخرى الى البياض ويحكم بينهما بالتقابل والاختلاف
نعم ان التقابل بينهما لا يرجع الى التضاد الذي بين السواد
والبياض على ما قيل بل الشيء الذي هو سواد عند شخص يريد انه
حقيقة السواد اي السواد الحقيقي لا يقبل الشدة والضعف وان
التقابل لها السواد الاضافي اي ما هو سواد عند آخر كما ان الكثرة
الحقيقية التي هي حقيقة العدد لا يتصور فيها التفاوت بالزيادة
والنقصان بل الاختلاف انما هو في الكثرة الاضافية اي الكثرة

ان بلغ قبلا

هو سند السند

الذي هو

نز

١٨٢

الاعتقاديات اي ادراك وقوع النسبة وادراك لا وقوعها كما يشعر به هذا المقام
ويصرح به في بعض كتب الاصول لكان المتقابلان بالسلب والايجاب امرين وجوديين
وقد تقرر ان المتقابلين بالسلب والايجاب لا بد ان يكون احدهما عدما للآخر ولكن
ان التقابل بين الاعتقاديين هو التضاد باعتبار الورود على ذهن واحد
والقيام به لا باعتبار الورود على النسبة كما يفهم من كلام الشيخ اذ على تقدير
الايراد بهما الاعتقاد وان كان موضوعهما الذهن لا النسبة بل النسبة متعلق
بهما معلوم لهما والمتقابلين بالسلب والايجاب في القضايا هما الوقوع واللاوقوع
باعتبار امتناع اجتماعهما في النسبة الايجابية التي هي بين على راي المتأخرين
اذ النسبة الثابتة الايجابية والسلبية باعتبار الورود على مجموع الطرفين اذا
لم يوجد على وجه يتحقق باحدهما بل يوجد على انهما جزء القضية واذا اخذ
على وجه يتحقق باحدهما فامتناع الاجتماع انما هو بالقياس الى ذلك الآخر
لكن لما كانت النسبة لها زيادة اختصاص بالمحمول بناء على انها عبارة
عن ثبوت المحمول للموضوع على ما قالوا كان اعتبار المحمول محلا لورود النسبتين
عليه اولى وتسمية هذا النوع من التقابل بالسلب والايجاب باعتبار انه يتحقق
بهما الايجاب والسلب لا باعتبار ان المتقابلين هما السلب والايجاب اذ
المراد بالسلب والايجاب المسلوب والموجب او مطلق العدم والوجود
هذا هو مراد المصنف من تعقيد المعتقد كما كان المراد من القول المعقول
ومن قال انهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية اراد
بهما الموجب والمسلوب اي الوقوع واللاوقوع الواردين على النسبة الايجابية
التي هي بين بين   الشارح وبما نقلنا عن الشيخ من ان معنى الايجاب والسلب
المراد ههنا يضمحل ذكره الاشكال بالكلية ولا يخفى عليك ان اضمحلال
الاشكال بناء على النقل الاول ظ لانه صريح في ان التقابل بالايجاب
والسلب يتحقق في القضايا وفي المفردات ايضا واما على النقل الثاني
فوجهه ان الشارح حمل الوجود في نفسه والعدم في نفسه على الشيء باعتباره

في نفسه وباعتبار سلبه في نفسه وحمل الوجود لغيره والعدم لغيره على الوجود
والعدم الذي كان رابطا في القضايا والى هذا اشار بقوله حمل الاول على
المتقابلين بالايجاب والسلب اذ لكونهما مفردين والثاني عليهما اذ لكونهما
قضيتين والظ من كلام الشيخ انه حمل الاول اشارة الى مطلب هل
البسيط والثاني الى مطلب هل المركبة فيكون مختصا بالقضايا على انه
حال وح يتوجه لزوم التدافع بين كلامي الشيخ ولعل الشارح لاجل هذا
حمل الكلام المنقول ثانيا على ما حمله ليوافق الاول وقد يدفع التدافع
بان كلا منهما ناظر الى اصطلاح آخر وبان كلامه ههنا في بيان حقيقة
السلب والايجاب الذي بين القضايا وما في حكمها وح يتوجه على الشارح
ان نقله في بيان الاضمحلال لا ينبغي اذ لا يصير سندا له لانه ظاهر
فيما ذهب اليه القائل ولا احتياج في دفع التدافع الى الشارح وبل الذي
مر بل يمكن بالوجهين الاخيرين فليتأمل   الشارح فاذا رفع
الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا كلام الشارح ههنا ليس محررا والتحقيق
ان السلب الجزئي من حيث انه سلب جزئي ليس عين مفهوم رفع الايجاب
الكلي من حيث انه رفع الايجاب الكلي واذا قطع النظر عن الكلية والجزئية
وجرد النظر الى مجرد النسبتين كان احدهما سلبا للآخر وبهذا
الاعتبار يكون السلب الكلي ايضا سلبا للايجاب الكلي فالكليتان
الكلية والجزئية متساويتان في ان السلب في كل منهما ليس سلبا للايجاب
ولا عدما له بالاعتبار الاول وبالاعتبار الثاني يكون السلب في
كل منهما عدما للايجاب الا ان القوم نظروا الى الاعتبار الاول
وجعلوا السلب الجزئي رفعا للايجاب الكلي مسامحة بناء على انه لازم
مساو لرفعه وهذا بخلاف السلب الكلي بالنسبة الى الايجاب الكلي
ومن قال ان التقابل بين الكليتين تقابل السلب والايجاب
لا يبعد ان يكون نظره الى الاعتبار الثاني ولعل الباعث له على

الكلي انما هو من حيث ان النسبة في احدهما نوع النسبة في الاخرى او دائما خصوصية
الكلية فلا مدخل له في التقابل والتنافي حتى لو غيرت الكلية الى الجزئية بقي التقسيم
المنافاة والمفارقة بحالها كلام الشيخ حيث ادخلهما في التضاد مبني على اصطلاح
آخر الشارح التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره اي
صدقا ذاتيا بناء على كونه جنسا عاليا لا صدقا عرضيا اعلم انه ان اريد بالتقابل
والتضايف معناهما المصدري يرد عليه ان التضايف ليس جنسا للتقابل
ولا يكون صادقا عليه وعلى غيره انما الجنس الصادق عليه وعلى غيره مفهوم
المضاف الذي هو من الاجناس العالية وان اريد بهما المتقابل والمضاف
يرد عليه ان المضاف ليس اعم من المتقابل ولا صادقا على مفهوم التجاور
والتماس بدون المتقابل بل حيث صدق المضاف صدق المتقابل بدون
العكس الكلي كالسواد والبياض والفوقية والتحتية والعمى والبصر
وان اريد بالتقابل معناه وبالتضايف المضاف صدق ان المضاف
جنس للتقابل صادق عليه وعلى ما يغايره لكن يرد عليه انه لم يجعل قسما منه
مندرجا تحته انما القسم منه المندرج تحته مفهوم التضايف واما عكس هذا
بان يراد بالتقابل المتقابل وبالتضايف معناه ففي غاية السقوط
اذ التضايف ليس اعم من المتقابل ولا يجعل قسما من المتقابل بل انما جعل
قسما من التقابل وان اريد بالتضايف المضايف فيكون من
خواص المضاف الذي هو من الاجناس العالية وحكمه حكمه في العموم و
الخصوص دون الجنسية فيعرف حاله بالقياس الى التقابل مما عرفت
وعلى جميع التقادير لا تحقق ههنا شيء هو اعم من الآخر اذ المعتبر من حيث
هو واخص باعتبار العارض كمفهوم الكلي ومفهوم الجنس فكيف يصح قول
المصنف ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض سواء اريد بالجنس التضايف
او التقابل اللهم الا ان يراد بالعارض المعنى القائم لا ما يقابل المحمول

مفهوم نحو

كما

كما في التنظير الذي نقله الشارح ويكون المعنى ان التقابل اعم من حيث هو
من مفهوم التضايف واخص باعتبار قيام خصوص التضايف به و
بالحقيقة يكون ذلك الحصة القائمة اخص هذا وما ذكره الشارح في الجواب
على الجواب الاول مندفع بان التضايف ليس قسما حقيقيا للتقابل
حتى يكون من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص منه وكيف لا
والشارح يصرح بان تعقل التضايف بالكنه لا يتوقف على تعقل التقابل
وما ذكره على الجواب الثالث مندفع ايضا بان مفهوم التقابل من حيث
هو ليس اخص مطلقا من مفهوم التضايف انما يكون اخص من حيث
هو من مفهوم المضاف فكم لم يكن التقابل قسما لمفهوم المضاف
بل للتقابل ويرد على ما ذكره من الجواب الرابع انه انما صح كون التضايف
والتقابل صادقا على التجاور والتماس اذا اريد بهما المقابل والمضاف و
ضرورة ان التجاور لا يكون تضايفا ولا تقابلا بل نوع له التضايف و
التقابل بالنسبة الى التجاور كالاخوة لكن ح لا يصح ان مفهوم المقابل
مندرج تحت مفهوم المضاف بل المندرج تحت مفهوم المضاف انما هو التقابل
ولعل الشارح للاشارة الى هذا قال غايته الامر انه يلزم منه اندراج
مفهوم التقابل تحت مفهوم التضايف ويمكن ان يكون المراد من التضايف
المضايف لا المضاف واريد به المضايف المشهوري فيصدق على المقابل
ولكنه قد علمت في الشرح ما يدل على ان المتقابلين حقيقة بحسب الاصطلاح هما
شيئان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة كالابوة والبنوة لا ما
يحلان على شيء واحد فانهما يسميان بالمتباينين ولا يخفى ان المتقابلين
المشهورين من هذا القبيل ثم لا يخفى عليك ان تقرير السؤال على
الوجه الذي ينطبق عليه الجواب الثالث ليس على ما قرره اولا ولعل
الشارح لاشعار الجواب الى طريق تقريره لم يقرره على حدة هذا غاية تحقيق
هذا المقام الشارح جنس بان التضايف ومنشأ الاشتباه

للتضايف بل

ظ نوع حمله الش فی الحاشیة فان قلت النظر مدفوع بان التضایف
هو قید القسم لا القسم الحقیقی وبهذا صرح الشیخ بان التقابل لیس ذاتیا لتلك
هذا غیر مفید فی دفع الایراد لان قید القسم لا بد ان یکون اخص مطلقا
من المقسم او من وجه فلا یجوز ان یکون اعم مطلقا منه مع ان التضایف
اعم مطلقا من التقابل لصدقه علیه وعلی غیره علی ما قرره الش بل
والصواب مع تقدیر ان یوجه السؤال علی هذا الوجه اشار بهذا الوجه الی
ان یحمل المندرج فی کلام المص عبارة عن المضایف والمندرج فیه عبارة
عن المقابل ویحمل الجنس علی ای المعنی الاعم لانه یکفی فی السؤال علی ما اشار الیه
آنفا وصار حاصل السؤال ان المضایف یصدق علی کل مقابل من حیث
انه مقابل وعلی غیره کالمجاور والمماس من حیث المجاورة والمماسة فیکون
اعم من المقابل فکیف یندرج تحته علی ما هو مقتضی التقسیم وعلی هذا التقریر
للسؤال یندفع الاجوبة المذکورة لدفعه حتی ما جعله الش فی الحاشیة جوابا
قالها والجواب عند هذا التقریر ان التی اعمیة الجنس ای الجنس الحقیقی
الذی هو المقابل انما یجب بالنسبة الی النوع الذی هو المضایف الواقع
قسما حقیقیا للمقابل بحسب الحمل الذاتی بان لا یصدق المضایف صدقا
ذاتیا علی شیء الا ویصدق المقابل علیه کذلك ویصدق المقابل علی باقی
اقسامه الحقیقیة صدقا ذاتیا ولا یصدق علیها المضایف کذلك ولا ینافی
ذلك ان یکون النوع اعم من الجنس بحسب الحمل العرضی کما فیما نحن فیه
حیث صدق المضایف علی کل مقابل من حیث انه مقابل ای علی جنس
مفهوم المقابل بلکه صدقا عرضیا وعلی غیره مع ان المقابل لا یصدق
علی نفسه صدقا عرضیا مع ان الش لا یکون عارضا لنفسه ولهذا
السؤال جواب آخر یظهر فیما بعد وهو ان اندراج المتقابلین
من حیث التقابل فی المتضایفین لا ینافی کون المتقابلین اعم
فان المتقابلین یصدقان علی ذات السواد والبیاض ولا یصدق

عليها

علیها المتضایفان بل انما یصدق المتضایفان علی عارضیهما ای
حصتی التقابل او علیهما مأخوذین مع العارضین وکذا یصدق
المقابل علی نفسه من حیث انه متقابل کما یصدق علیه المضایف فی هذه
الحیثیة وان کان صدقا ذاتیا فان ذلك یکفی لعموم المقسم بالنسبة الی
ما هو قسم بل الحق ان المقابل من حیث انه متقابل کما یصدق علیه المضایف
صدقا عرضیا یصدق علیه المقابل کذلك ایضا ثم تبین ان النوع یکون
علی الجنس صدقا عرضیا بحسب الوجودین وبیانه ان الجنس لما کان متحدا
مع النوع بالذات کان وجود النوع بالذات وجود الجنس حقیقة
فالنوع عارض محمول علی الجنس بحسب هذا الوجود وهذا العروض مشترك
بین سائر الانواع بالقیاس الی اجناسها ثم المقابل من حیث انه مقابل
یوجد له المضایف بشرط خصوص الوجود الذهنی علی ما هو شأن
المعقولات الثانیة وهذا العروض یلزم منه ان المقابل یصدق
علی المضایف من حیث انه مضایف صدقا عرضیا ایضا کما یصدق
علی سائر المفهومات المتقابلة کالسواد والبیاض والابوة والبنوة
واشار الی ما یستلزم بقوله ثم انه من حیث وجوده فی الذهن یصدق
علیه المقابل وعلی ما قررنا ظهر ان قوله ثم انه ای المضایف من حیث
وجوده فی الذهن یصدق علیه المقابل لیس من باب القلب وانه
ینبغی ان یقول ثم ان المقابل یصدق علیه المضایف فی الذهن
وظهر ایضا ان عروض الحیوان للانسان لیس من قبیل الاول
لان الحیوان جنس للانسان متحد معه بالذات وموجود بوجوده
حقیقة دون الثانی لان الحیوان لا یصدق علی الانسان صدقا
عرضیا ایضا ولا ینافی ذلك کون الانسان محمولا علی الحیوان حملا
عرضیا فی الخارج وفی الذهن معا لان الحیوان محمول علیه ذهنا فی المثال
المعلوم بالنسبة الی الانسان یکون الامر بالعکس لان المعقول ایضا یعرض له فی العقل

کما ذهب الیه
الفاضل
اللاری

١٨٥

والانعكاس بناء على توهم ان النوع يصدق صدقا عرضيا بدون الجنس على بعض

الجنس اشار الى دفعه اولا ثم لما جاز ايضا ان يكون منشأ الورود ان الاثنى

المحشى بهذا الموضع اشار الى دفعه ايضا بان اندراج نفس مفهوم الجنس تحت النوع

بان يكون فردا له مورد فاله ليس فيه محذور فليتامل منزوة ان المفهوم

بالقياس الى الغير امر عارض لمفهوم الابوة والبنوة تلخيصه ان المعقولية بالقياس

الى الغير ثابتة للابوة بالقياس الى الغير وكل ما يثبت للشئ بالقياس الى الغير

يكون عرضيا له لان الثابت للشئ بالقياس الى غيره يكون اضافة بين ذلك

الشئ وغيره والاضافة خارجة عن الطرفين والاضافات كالابوة لا

يثبت لما هو ذاته بالقياس الى الغير بل انما يثبت لما هو معروض لها كذات

الاب بالقياس الى غيره وهي خارجة عنه فلا يرد ان المعقولية بالقياس

الى الغير ذاتي للجنسية بالنسبة للامور الاضافية كما فيما نحن فيه والاستشهاد

بان الجسم جنس للحيوان مع ان حده هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة فيكون

معقولا بالقياس الى الابعاد الثلثة وهي غيره قطعا مدفوع بان القابل

للابعاد اي مفهوم ليس فصلا للجسم بل هو قابل على ما هو فصله والمتم في

قد الجسم مقامه كيف لا وقد مر ان المشتق لا يكون ذاتيا لاشتماله على النسبة

اذ لو كان التضايف جنسا بالمعنى الذي قررناه اراد بالتضايف معنى

معنى المضاف ولهذا كتب ههنا حاشية هي انه قد سبق ان مدار السؤال

على عدم الفرق بين التضايف والمضاف فلا تغفل واراد بالتضايف

في قوله انها تضايف معناه وهو الذي جعل قسما للتقابل كما ان

المضاف ذاتي لمفهوم الاب لانه لا يصدق على ما يصدق عليه الاب كزيد

انه مضاف اراد بالمضاف في الاول ما هو حقيقة المقولة وفي الثاني

ما هو وجه اي المعقولية بالقياس الى الغير ويدل عليه قوله كون التضايف

جنسا لمفهوم التقابل على المعنى المشار اليه اي ما هو حقيقة المقولة لا

تستلزم صدق التضايف اي مفهوم نفس المعقولية بالقياس الى الغير

على ما صدق عليه التقابل كما يظهر في المثال المذكور فلا يرد انه قد

صرح انفا بان المضاف ذاتي لمفهوم الاب ولا يصدق على بعض ما يصدق

عليه الاب كزيد وصدق ذاتي الشئ على جميع افراده لازم

وههنا حكم بان عدم صدق ذاتي التقابل على ما صدق عليه التقابل

ضروري البطلان وهذا تناف لذلك نعم يرد عليه ان النسبة المكررة

التي هي حقيقة المقولة ليست ذاتية لمفهوم الاب لانها غير محمولة على الاب

الاب عبارة عن المعروض المقيد بالنسبة لا النسبة المقيدة بالمعروض

الا ان يريد بالذاتي مطلق الجزء ويرد عليه ان الكلام في الذاتي الجزء

الجزء المحمول الذي لا يصلح للجنسية وايضا الزام كون ما هو حقيقة المضاف

محمولا على زيد لكونه محمولا ذاتيا للاب المحمول عليه دون ما هو وجهه اي

المعقول بالقياس الى الغير تعسف ظ اذ القوم صرحوا بان هذا الوجه

من خواصه انه على المساواة له وايضا كما لا يصدق على زيد انه مما

يعقل بالقياس الى غيره لا يصدق عليه المضاف بالمعنى الذي هو حقيقة

الجنس وهو النسبة المكررة ايضا هذا ان اريد بالمضاف النسبة المكررة

وان اريد به المشتق من النسبة المكررة الذي هو عبارة عن ذي

النسبة المكررة فيرد ان ما هو وجهه ليس هو المفهوم المذكور وهو

ما لا يعقل الا بالقياس الى الغير بل هذا وجه لنفس النسبة ووجه المشتق

من النسبة هو ذو ما لا يعقل الا بالقياس الى الغير وكان المشتق

من النسبة المكررة محمول على زيد الذي يحمل عليه الاب كذلك يحمل عليه

ذو ما لا يعقل الا معقيا الى غيره فحاصل الجواب ان كون

التضايف ذاتية نظر لانه ان اريد بالتقابل معناه الظاهر فيكون حقيقته

جنس نفس النسبة المكررة والوهم عبارة عما لا يعقل الا بالقياس

الى الغير وكما يصدق على افراد التقابل النسبة المتكررة كذلك

يصدق عليها انها لا يعقل الا بالقياس الى الغير بناء على ان التضايف

والمقابلة متصادقان على ان القوم جعلوه خاصة مساوية للمقولة

وعرفوها به وايضا التقابل ليس عرضيا للافراد التي هي عبارة عن

لها يصدق عليها التقابل لكن صدقا ذاتيا لا عرضيا ويمكن دفع الاول بان
مراده ان التضايف الذي هو قسم للتقابل لا يلزم صدقه على ساير افراد
التقابل من كون المضاف الذي هو حقيقة الجنس محمولا على تلك الافراد
الا انه عبر عن ذلك بما يعقل بالقياس الى غيره وهذا اي الحقيقة لا يحمل
على التضايف بل انما يصدق على المضايف والامر فيه سهل لكن المضاف
الذي هو حقيقة الجنس صادق على جميع افراد التقابل من التقابلات المحصورة
وان لم يكن صادقا على المتقابلات كالسواد والبياض فتدبر وان
اريد بالتقابل المتقابل فيكون الجنس عبارة عن ذي النسبة المتكررة و
وجهها عبارة عن ذي ما لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذلك كما
يصدق على افراد المتقابلات كالسواد والبياض انهما ذات النسبة المتكررة
اي التقابل العارض لهما كذلك يصدق عليهما ذو ما لا يعقل الا بالقياس
الى الغير سواء كان بسواء على ان هذا التوجيه على تقدير تمامه لا ينطبق على
عبارته قدس سره بل هي في واد وهو في واد على ما يظهر لمن تامل فيها
فليتامل مما لا يخلو عن بعد وذلك لان الضمير حينئذ على ما يقتضيه الظ
لما كان راجعا الى التضايف كان الجنس عبارة عن التقابل لا التضايف
واراد بمثل هذا المقام المقام الذي لم يذكر جنسية التضايف وكان
الانسب بلا فصل هو التضايف فلان مفهوم المتقابلين من
حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص من المتضايفين هذا ظاهره
ينافي ما سبق منه انفا من ان المتقابلين يصدق على ذات السواد
والبياض والعدم والملكة ولا يصدق عليهما المتضايفان ويمكن
ان يجاب بان المراد ان مفهوم المتقابلين اخص مطلقا من المتضايفين
مع قطع النظر عن العارض الذي ذكره المحشي اي التضايف وليس
المراد ان المتقابلين اخص من المتضايفين مع قطع النظر عن
العارض مطلقا كيف وقد سبق منه ان الاخصية باعتبار عروض
حصة التقابل الخ لكن يشكل في قوله ومفهوم ليس عليها

بالتشكيك

بالتشكيك ويمكن ان ترجع الضمير عليها عبارة عن افراد الاقسام لا عن نفس الاقسام
والاقسام عرضي لافرادها ضرورة ان التضاد مثلا عرضي لمثل السواد
والبياض لانه ثابت لكل منهما بالقياس الى الاخر وقد عرفت ان كل
ما كان كذلك يكون عرضيا لما هو ثابت له ثم الوفاق الذي ذكره الشارح
حيث جزم بان تعقل ماهية المضاف بالكنه لا يتوقف على تعقل التقابل
وتردد في العدم والملكة والسلب والايجاب لا يخلو عن تحكم وذكر ايضا
لان المضاف ماهية انه معقولة بالقياس الى الغير ضمير انه عبارة عن
معروض المضاف لا مفهومه وجعله عبارة عن مفهوم المضاف على تقدير
ان يكون حمل المعقول بالقياس الى الغير عليه على طريق حمل الشيء على نفسه
لحيثية انه في الايلام الخام قوله انه بل ينبغي ان يقول ماهية المعقول
بالقياس الى الغير والامر فيه سهل بل الى نقيض المتضايفين
وذلك باعتبار الاتحاد بين المفهوم وفرده لا باعتبار ان مفهوم
المتضايفين بعرض لهما التقابل الخ حيث وصف التضايف اولا
فلا يخلو من التكلف واما ثانيا فلان امتناع الاجتماع المعتبر في مفهوم
التقابل انما هو بالنسبة الى موصوفاته لا افراده من حيث انها افراد
الا ان يكون لتلك الافراد جهة الموصوفية في شيء من الصدق
والكذب كالكذب بيان للواقع وقع استطرادا او تتبعا للصدق
وان فالمعتبر في التقابل بالمعنى المشهور عدم الاجتماع والتمانع في الصدق
لا في الكذب واراد بالوجوه القريبة ما سيجيء الوجوه المذكورة في الرابع
واشار بهذا الى ان الدلايل المذكورة في الشرح انما انبنت على
على كون السلب اقوى بحسب التصديق لا التحقق فلا يرد على الدليل
الاول انه انما يثبت نفي الواسطة في الاثبات لا الوجود
والثبوت والمط هو الثاني وان كان الثاني [illegible]

غاية البعد على ما سيقر به ره وكذا الاطلاق لفظا بالذات وبالنسبة على ما وقع في
الشرح على هذا ايضا بعيد غاية البعد والحق ان السلب نفسه اشد فان الحمل
بالحكم بانه لو لم يكن السواد مثلا مستلزما لعدم البياض لم يكن منافيا مانعا له في
الواقع وجب التحقق وليس مجرد انه واسطة في الاثبات واراد بالجسم
الشفاف ما كان من العنصريات كالبسائط العنصرية وتلونها انما هو
بالتركيب بينها ويتوهم من هذا الكلام ان الشفاف بمعنى ما لا لون له على
ما فسره بعضهم ويجي في الشرح انه باطل بل يعني بالشفاف ما لا يحجب ما وراءه
وان كان ملونا كالزجاج الملون وتوجيهه ان التمثيل ببعض الاجسام
الشفافة وهو ما كان غير ملون بقي ههنا بحث وهو انه لو سلم ان
ان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف فذلك
لا يدل على ان التمانع الذي بين عدم البياض والبياض ضعف وانقص
من التمانع الذي بين البياض والسواد بيانه ان الجسم الاسود مشتمل
على امرين كل منهما ينافي البياض السواد وعدم البياض لان السواد
مستلزم له وفي الشفاف لا يتحقق الا المنافي الواحد للبياض وهو عدم
البياض ولا يتحقق الآخر لان عدم البياض لا يستلزم وجود ما يضاد
البياض كالسواد ولكن هذا لا يستلزم ان يكون التمانع الذي
بين البياض والسواد في نفسه اقوى من التمانع الذي بين البياض
واللابياض كيف ولو فرض ان السواد لا يستلزم اللابياض
لم يتحقق المنافاة بين البياض وبينه هذا هذا مع ما سبق
في سوق الدليل انه قد عرفت ان حمل كلام المصنف على هذا المعنى بعيد
غاية البعد وسيقر به وذلك لان التشكيك في مفهوم الاثبات
انما يتيادر منه ان صدقه على بعض الافراد اشد في الواقع وجب
التحقق من صدقه على الآخر لا ان النفس منبوة لبعضها اظهر من
النفس منبوته للآخر يمكن ان يكون مراد المستدل بانحصار

منافي الايجاب الخبر انه لما توجه على تقرير الشرح للوجه الثاني انه لا يلزم من
نفي كون الايجاب اشد وسلبه منافيا ان السلب الخبر ان لا ينافيه الا الايجاب
الخبر بل الخط المنافي الى الذهن ان منافي سلب الخبر سلب السلب
الخبر بناء على ما اشتهر ان نقيض كل شيء سلبه ولهذا ذهب السيد السند
الى ان السلب السلب والتزم ذلك ذكرا ولا كون منافي الايجاب
الخبر بالذات منحصرا في سلب الخبر على انه امر مسلم وان نوقش فيه بانه
مناف لما قررت انفا من ان الضد اقوى في التمانع بالنسبة
الى الشيء من سلبه وذلك لان مراده ههنا نفي الواسطة في الاثبات
على ما قرر ان المطالب الاشدية في النفس لا في التحقق ثم جعل كون منافي
سلب الخبر بالذات منحصرا في ايجاب الخبر متفرعا عليه لانه ما منه وان
كان في هذا اللزوم نوع خفاء بل هو مما انكره السيد السند واستشهد
عليه بنقل كلام الشفاء ولما كان الدعوى التي ذكرها هي
بعينها ما ذكره الشيخ ثم نقل كلام الشيخ في تحرير الدعوى رد الما للانحصار
بل اومى اليه بذكر كلمة اذ المفيدة للتعليل تحت القول ثم لا يخفى
ان ترتيب الدعوى بمعنى التضاد الواقع في كلام الشيخ على مطلق
التنافي ان حمل للتناقض وعلى التنافي بالذات الذي عبر عنه
الشيخ اولا بقوله على الاطلاق وذلك الخ في كلام الشيخ اشارة
الى الشيء الثاني وضمير لا يضاده الى الشيء الاول ثم دعوى انه
اذا كان الشيء منافيا بالذات لشيء كان الآخر منافيا له بالذات
مما لا شبهة فيه لان المنافاة الذاتية من النسب المتكررة و
يكون من الطرفين فلا يجوز ان يكون السلب منافيا بالذات
للايجاب ولا يكون الايجاب منافيا له بالذات بل المنافي له
سلب السلب على ما زعمه السيد السند لكن انحصار منافي السلب
في الايجاب غير ظاهر بل الظاهر ان سلب السلب ايضا مناف له بالذات

بالذات ورجع الوجه الثاني الى الوجه الاول اذ لم يذكر في الوجه الاول حديث الانحصار
اصلا كما انه لم يذكر في الوجه الثاني ان في الحكم بالتنافي بين الايجاب والسلب لا يحتاج الى
ملاحظة امر خارج بخلاف الضدين مثلا قلت السلب والايجاب مثلا
بالنسبة اه لم يلتفت في الجواب الى ان يقول المقابل بالذات المنقسم الى الاقسام
الاربعة مقابل التقابل بالعرض بمعنى عدم الواسطة في العروض على ما اشتهر اليه
في مبحث ان التقابل بين الوحدة والكثرة ليست بالذات والمراد بالتمانع
بالذات ههنا نفي الواسطة في الثبوت ولا ينافي نفي الواسطة في العروض
اثبات الواسطة في الثبوت فلعل السلب والايجاب يكون واسطة في ثبوت
التمانع لها في الاقسام وان اشترك الكل في عدم الواسطة في عروض
التمانع وذلك لما نقل عن الشيخ ان المعاندة بين المتضادين اقوى في
ذاتها من السلب والايجاب والمنافاة بالواسطة لا يجوز ان يكون اقوى
من التي بلا واسطة شارع على ما سنقول من ان المراد بالاقوى ههنا الاولى
لا الاشدية الحقيقية لانها من خواص الكيف ولا يشك ان المنافاة بلا واسطة
اولى من التي بواسطة وفيه ان للاولوية جهات ووجوها مختلفة فلعل المنافاة
بالواسطة اولى من جهة اخرى على انك قد عرفت ان الحق ان المنافاة
بين الايجاب والسلب اقوى واولى بحسب التحقق والواقع لا بحسب النفس فليتأمل
فتأمل في الوجهين اما في الوجه الاول فلان المنافاة بالذات بمعنى
نفي الواسطة في الاثبات غير معهود في كلامهم وكذا المعاندة على الاطلاق
واما في الثاني فلان حمل التقابل بالذات على ما يتناول التقابل بالذات
حقيقة وعلى بعض ما هو تقابل بالعرض كما في الجزئية بالنسبة الى الموجبة
الكلية تكلف ظ على ان الفرق بين عدم اللازم ووجود الملزوم وبين الجزئية والموجبة الكلية والمطلقة والدائمة الى غير ذلك غير ظ بل الظ
عدم الفرق اصلا وهو الظ من عبارة المص حيث قسم اه
وذلك لانه لو كان احد الاربعة عنده هو المشهوري لا ينبغي ان
يقول وهذا المسمى بالتضاد المشهوري وقد يطلق التضاد على معنى

التقابل بالذات

منه

او تسمى بالحقيقي او قسمه الى الحقيقي والى ما هو قسيم من القسم الاول للمشهوري
فلما لم يقل كذلك بل فصله اليهما قبل علم ان المراد ومنه ما اذا علم ان
ما جعل قسما يمكن ان يكون مشهوريا وان يكون حقيقيا فهذا هو السابق
العبارة وفي العدم والملكة لما علم من التوضيح الذي ذكره انه شامل
لغير المشهوري من الحقيقي لم يحمل العبارة ههنا على ما هو مقتضى ظاهرها
على هذه القرينة هذا انه لا يخفى ان المتبادر من التضاد هو الحقيقي لان
المطلق ينصرف الى الكامل من افراده وايضا كما ان الحقيقي في
العدم والملكة يكون قسما على مقتضى توضيحه ينبغي ان يكون الحقيقي
ههنا قسما ايضا حملا على نظيره ولا يجري هذا في المشهوري لتحقق المانع
فتأمل فيه ثم غرضه من هذا الكلام وهو انه يمكن ان يكون احد الاقسام
الاربعة الحقيقي تارة والمشهوري اخرى دفع التدافع بين كلامي الشيخ على
ما قرر اليه الاشارة سابقا انه شعر بان احد الاربعة التضاد الحقيقي
وبين ما اشتهر منهم ان احد الاربعة هو التضاد المشهوري والاظهر
ليستقيم الحصر في الاربعة بان كلام الشيخ ناظر الى النظر الدقيق والمشهور
الى النظر الجليل وما يبدو في بادي النظر وقد عرفت ما يرد عليه
ان بين الاوساط ليس تقابلا بالذات مفصلا فلا نعيده
فقد مر ان غاية الكلام انما هو بين السلب والايجاب لم يذكر قول الشارح ان
الثالث هو التضاد المشهوري لما اشار الى دفع التدافع انه يمكن
ان يتحقق الاشدية في القسم الثالث الذي هو المشهوري على
تقدير التسليم لا يقتضي تحققها في جميع انواعه بل يكفي تحققها في بعضها
كالحقيقي والامر الوجودي المقابل في العدم والملكة في جانب
العدم هو الاستعداد على ما يعلم من الشفاء حيث قال العمى
هو سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة واراد بالحقيقي الكامل

ثم لو سلم انه يطلق التناقض على تقابل السلب والايجاب بهذا الكلام من الشارح
نيز مبني على قول القايل ثم ان فسر التناقض بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما
الى قوله كان المتنافيان والمتناقضان المأخوذان على الوجه المذكور متساويين
وحاصله انه لا حاجة في تسمية مثل كالشيء ورفعه بلفظ هو التناقض الى
تفسير ذلك بمعنى آخر وهو ما ذكره القايل اي المفهومان المتنافيان لذاتيهما
وهو متساويان للمعنى المذكور فلا يصح الحصر المفهوم من قول القايل ان فسر
التناقض الخ وبما قررنا ظهر ان كلام الاستاد لم يحم حول مقصد الشارح
بل الجواب الحق ان تقابل الحصر اضافي بالقياس الى المعنى المشهور وهو المختص
بالقضايا اذ المراد ان فسر التناقض بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما
او بما يساويه مما عم القضية والمفرد لا بما هو المشهور مما اختص بالقضايا
لان الوحدة فيهما لا تثبت بخلاف التناقض بين القضايا بهذا
الفرق محل نظر وكذا قوله فيكون مراده من تحقق التناقض لا اشعار
الكلام بان هذا التوجيه متفرع على التوجيه المذكور وليس كذلك مع انه
تكلف ظ اضافة الى ما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد
اولا ويؤيده قول المص لا كذب بالامكان عدم الموضوع حيث لم يذكر
مع عدم الموضوع عدم الاستعداد ايضا واراد بتقييد العدم بالملكة
ان يؤخذ جزء من المجموع اي الحاصل من العدم والملكة كما في المعدولة المشهورة
او المجموع اي الحاصل من العدم والملكة والنسبة على ما هو محمول بالنسبة المحمول
فيتناول التنبيه المحمول لان وجوده في الموضوع هو بعينه وجوده
فيه بهذا لا يدفع ايراد الشارح لانه انما يدل على ان الفصول بحسب الوجود
الخارجي متحد مع النوع ومشروطا بالشرط المذكور ومعلوم انها بحسب
الوجود الذهني ممتاز عن النوع وبحسب الوجود يصدق عليها
تعريف التضاد المذكور مع انتفاء الشرط المذكور فيها للتباين
والله اعلم بحقيقة الحال وحقيقة المقال قال الشارح

بعينها از

مبحث العلة والمعلول

بهذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية قد يقال لا يخفى ان كلام المص كان
يشعر ومنه تعريف العلة يستنبط منه تعريف المع ايضا لكن ان تعريف
العلة لا يصدق الا على العلة الفاعلية وحدها او مأخوذة مع غيرها اي
على طريقة التقييد لا على طريق الجزئية لكن تعريف المع لا يصدق الا على
المع بالاضافة الى العلة الفاعلية ولا يصدق عليه بالاضافة الى ساير
العلل مع ان المع كما كان معلولا بالاضافة الى الفاعل يكون معلولا
بالاضافة الى ساير العلل كما ان ساير العلل علل بالقياس اليه وهذا
مبني على ما تقرر انه لا بد في تعريف الاضافات من اعتبار الاضافة بالقياس
الى كل ما كان الاضافة بالقياس اليه ولهذا اورد على تعريف النوع
الاضافي حيث ذكر فيه قيد الاولية لاخراج الصنف ان هذا القيد لا
يصدق على نوع الانواع الا بالاضافة الى جنسه القريب ولا يصدق
عليه بالاضافة الى غيره من ساير اجناسه مع ان نوعيته بالقياس
اليها جميعا ولهذا يسمى نوع الانواع وكان الشارح لم يتوجه لهذا
الايراد في تعريف المع لان اختصاص تعريف العلة كما ذكره يستلزم اختصاص
تعريف المع كما ذكرناه فاكتفى بالاول عن الثاني ولم يفصل على بيان
ذلك لان فساد تعريف العلة اشد من فساد تعريف المع لان من تعريف
العلة يخرج بعض العلل مطلقا ولا يصدق التعريف عليها باعتبار
اصلا بخلاف تعريف المع فانه يصدق على جميع المعلولات لان كل معلول
لا بد له من فاعل لكن لا بجميع الاضافات ثم انظر في قول الشارح فلا يصح
تقسيم العلة بهذا المعنى انه نتيجة الكلام ومحط الاغراض فيكون
الايراد مخصوصا بالتقسيم والاقوى ان يجعل كلامه متضمنا لايرادين
احدهما على التعريف والثاني على التقسيم ولما كان الثاني متفرعا
على الاول قال فلا يصح تقسيم العلة والجواب عن ايراده على تعريف
العلة ان الصدور وان كان ظاهرا في معنى التأثير ومختصا بالفاعل

في الصور لانه المقتضي للصور او علي ان الصور او لا انما يحتاج الى ما يقتضيه وهو الفاعل والاحتياج الى اعداده اما الموقوف افاضته عليها ولا يخفى ان الجواب الاول يدفع الاعتراض عن التقسيم ايضا ويمكن دفعه عن التوجيه الثاني ايضا اما بارجاع الضمير الى العلة اي علة من التعريف بطريق الاستخدام او بارجاعه الى العلة المطلقة الواقعة في صدر المبحث هذا واعلم ان المراد في تعريف العلة الصورية من كون المعلول حاصلا معها بالفعل وجوب حصول المعلول معها وجوبا نوعيا اي ما شيئا من نوع تلك العلة والمراد في تعريف العلة المادية من كون المعلول حاصلا معها بالقوة عدم وجوب حصول المعلول معها وجوبا نوعيا فلا يختل تعريف العلة الصورية والمادية بهيولى الفلك بالنسبة الى الصورة الجسمية والنوعية المعينتين بل بهيولى جميع الاجسام بالنسبة الى الصورتين المطلقتين اقول حاصل السؤال قد يقال منشاء السؤال اما اشتراك لفظ الصورة بين الشكل والعلة الصورية وهو المستفاد من كلام السيد السند او اعتقاد ان الشكل هو العلة الصورية في مثل السيف اما بان يعتقد ان الشكل المعين هو العلة الصورية للسيف المعين مع توهم تحققه في السيف الخشبي وهو مقتضى كلام سيد المحققين ظاهرا او يعتقد ان نوع الشكل المخصوص علة صورية لنوع السيف مع اعتقاد تحققه في السيف الخشبي وهو مختار الاستاد ولا يخفى عليك ان الاقوى في تقرير السؤال هو الثالث كما ان الاضعف هو الاول فما ذكره اورد على جواب المحقق الشريف بعد التكلف ان هذا الجواب انما كان ملائما لو كان السؤال ان صنفا من نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف وقد تحقق في الخشب المصور بتلك الصورة مع تخلف نوع السيف وظاهر ان ذلك الصنف ليس الا الحال في المادة الحديدية ولا مجال لتوهم غيره فكيف يتوهم تحققه في الخشب حتى يجاب بان الحاصل في الخشب ليس هذا الصنف بل صنفا آخر الا ان يتكلف ويقال حاصل الجواب منع كون نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف والسند بان الصنف المعين من ذلك النوع علة صورية لنوع السيف الا

انه

انه لم يذكر هذا المنع صريحا واكتفى بالسند كما هو شائع لكبر غير من السند المذكور بانه وهو انه اذا حصل ذلك الصنف حصل السيف بالفعل او لانه لازم لكون الصنف المعين فيه علة صورية للسيف واما ان الحاصل في الخشب ليس من ذلك الصنف فليس من تتمة الجواب بل للتنبيه على ان الصنف الذي هو علة صورية للسيف لم يتحقق في السيف الخشبي حتى لا يتوهم الايراد بهذا الصنف ويمكن ان يحمل قوله والعبارة المنقولة في الجواب اشارة الى هذا التكلف ايضا لا الى مجرد جعل التعين بمعنى التعين الصنفي وحمل الفرد على الصنف وجعل حصول الصنف لتشخص على معنى حصول تشخص منه على ما اشار اليه بقوله فانه اذا حصل تشخص من ذلك الصنف واراد بقوله بعد تسليم ان صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص ان نوع صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص او صورة السيف من نوع الشكل المخصوص وقوله من غير كلفة اشارة الى ان في التسليم المذكور نوع كلفة وهي التزام ان نوع العلة الصورية للمركب ليس علة صورية لهذا النوع من المركب بل الاعم منه والعلة الصورية لنوع المركب صنف من نوع العلة الصورية مع ان العلة الصورية شانها ان يحصل بانضمامها الى العلة المادية نوع من المركب فبانضمام نوعها الى المادة يحصل نوع من المركب وبانضمام صنفها يحصل صنف من المركب لان تنوع المركب وتحصله انما هو بتنوعها ولا مدخل فيها للعوارض الصنفية وما ذكرناه وان كان صالحا للدفع لكن فيه نوع كلفة ومشقة قلنا ما ذكره ههنا هو ان لا يوجد للانواع الحقيقية قد يقال يمكن ان يجاب بوجه آخر وهو ان المستفاد من كلام الشيخ هو ان العلة المادية والصورية في الاعراض لا مطلقا بل على وجه يكون جزء امنه مدلولا عليه بطبيعة الجنس اي يكون بحيث اذا اخذ لا بشرط شيء يكون جنسا وجزءا آخر مدلولا عليه بطبيعة الفصل اي يكون بحيث

لانتفى التركيب بين المادة والصورة مطلقا وبما ذكرنا من الجواب يلزم الزام
ان جواب السؤال الاول المشار اليه بقوله ولا منافاة بينه وبين ما ذكره
ههنا وحاصل المنافاة ان تعميم العلة المادية والصورية ههنا وهو مستلزم
لتعميم المادة والصورة سابقا على انهما يستعملان بلا فرق وفي بعض الحواشي
خص المادة والصورة بالمحل المتقوم بالحال كالهيولى الاولى والحال
المتقوم بالمحل وهو الصورة وحصول المنافاة الثانية ان تعميم المادة والصورة
ههنا وكلام في بعض الحواشي مبني على ان العلة المادية والصورية مختصة
بالاجسام والاظهر في بيان المنافاة الاولى ان يقال استعمل السيد
في حاشية التجريد على ما نقل انه حيث قال والمادة والصورة لا
توجدان الا في المركب وكذا في قوله كالهيئة للسرير فهو الصورة كالخشب للسرير
فهو المادة بالمعنى العام المتناول للجواهر والاعراض مع ان كلامه
في بعض الحواشي مشعر بتخصيصهما بالاجسام هذا ثم لا يخفى ان المادة
والصورة في كلام الشيخ المنقول ايضا بالمعنى العام المتناول للاعراض
والا فلا وجه للسؤال المصدر بقوله فان قيل لا فائدة لقول الشيخ حينئذ
نفى التركيب من المادة والصورة في الاعراض فالاحتياج
والامكان وما يساوقهما متنوعة اولا ومتفرع عنها ثانيا فيقدح بذا في
الامكان وما يتقدم عليه لو كان ظ واما الاحتياج فانظر وجه عدم
توقف العلم لان المتبادر من احتياج الشيء الى امر ان لا يكون ذلك
الامر نفس الاحتياج واما في الوجوب فيحكم ان يق انا نفرضه نفس المعلومات
المفروض المع الا وان حيث انه واجب بالغير واما في وجود العلم فيمكن
ان يقال ايضا ان نفس العلة بمثل ما قلنا في الوجوب بناء على ان العلم هو الموجب
مع وجوده عينه ويبقى المناقشة في الايجاب والتأثير فليتأمل بهذا
ثم لا يخفى ان ما ذكره من التوجيه مبني على التعريف الذي اورده للعلة
ولا يتم على تعريف المص ولا على التعريف الذي ذكره الشارح

العلوم

كل مفهوم كما يصدق على الواحد او فيه نظر لان الواحد بالشخص يصدق على
الواحد من افراده ولا يصدق على الكثير منها وصدق الاحاد بخصوصها
لا يقتضي ان يصدق طبيعة مدلول المفرد على واحد واحد من افراده ولا صدقه
على المجموع لانا قد نقول فيما قيل ان لا تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة
مطلقا واما التقابل بينهما بالعرض لان التقابل بالعرض يكفي في مطلوبه
على ان لنا ان نفرض الكثير بما ينقسم والواحد بما لا ينقسم ولا شك في
تحقق التقابل بالذات بين الايجاب والسلب ثم لو كان الواحد المقابل
للكثير يصدق على تلك الكثرة فكيف يخرج قيد الوحدة في التقسيمات مجموع الاشياء
وكيف يخرج العلة التامة عن التقسيم بقيد الوحدة بل يحتاج الى الاعتذار بان
اعتبار الوحدة في جميع التقسيمات غير لازم الى غير ذلك من المفاسد
ويمكن ان يتكلف ويق مراده ان كل كلي كما يصدق على الواحد من
افراده يصدق على الكثير منها اذ لو لم يكن منافيا لتلك الكثرة العارضة
لتلك الافراد واما الواحد والكثير فمحمول على غير المتنافيين لكن يبقى
المناقشة انه ح يكون من قبيل المثال الاول ولا فائدة في زيادة
في ايراده فتأمل وصار حاصل الجواب ان اللازم على تقدير كون العلة
ان تم ما يتوقف عليه المع متوقفات كثيرة وليس فيه محذور لان حاصله
توقف المع على كل واحد واحد من اجزاء نفسه وذلك واقع وكذا يلزم
توقف المع على كل واحد واحد من اجزاء علته التامة التي هي جملتها اجزاء
المع ولا يلزم توقف المع على نفسه بتوقف واحد اذ ليس كل ما هو داخل
في العلة التامة يتوقف عليه المع بتوقف واحد كل ما يتوقف عليه المع
بتوقف واحد كان داخلا فيها ولا عكس واعلم ان حمل التوقف الواقع
في تعريف العلة على هذا المعنى العام يقتضي صدق التوقف على المع
بالنسبة الى نفسه فيلزم صحة قولنا ان الشيء علة لنفسه مع انه يعد سخيفا
نعم ان توجيه ترتيبهم على هذا الوجه حمل كلامهم على خلاف مرادهم فالحق
ان يحمل الموقوف عليه على المعنى المتبادر المتعارف بينهم وهو الموقوف

حتى م

الصورة للمادة وحلولها فيها والمعتبر في العلة التامة انما هو المجموع مطلقا لا بشرط
مقارنة المذكورة وفيه نظر لان الشيء كما يتوقف على مجموع المادة يتوقف على مقارنة
الصورة للمادة ايضا فيكون هذا الشرط ايضا معتبرا في العلة التامة فيصح ويصير
المجموع عين الشيء فتأمل وجوابه ان المقارنة وان كانت داخلة في العلة التامة
لكن لا يلزم من دخولها ودخول كل واحد من المادة والصورة فيها دخول
مجموع المادة والصورة مع ان يكون الصورة مقارنة للمادة فان قلت
يلزم من دخول كل واحد دخول المجموع الثلثة قلت ان المجموع الثلثة ليس عين الشيء
ضرورة خروج المقارنة عنه وثانيا ان المجموع لا معنى بل منفردا بعضها عن بعض
بلا شرط الارتباط داخل في العلة ولا يلزم منه دخول المجموع الثلثة بل الاثنين منها
من حيث الارتباط وفرق ما بينهما دقيق فتأمل ومنها ان توقف العلة
التامة على كل واحد من اجزاء الشيء لا يستلزم توقفها على المجموع ولا يلزم من كون كل
واحد من اجزاء الشيء جزءا له كون المجموع جزءا له هذا الا هو كان الحكم بالنسبة
الى اجزائه وفيه ايضا نظر لان كل واحد من افراد الشيء اذا كان جزءا للشيء
يكون له جزء آخر كما فيما نحن فيه ضرورة انه لا بد من اعتبار الفاعل فيكون
المجموع جزءا له هذا الشيء بديهة والا لزم تحقق كل واحد من المجموع في هذا الشيء
المركب مع عدم تحقق المجموع فيه ومنها انه تقرر عندهم ان انواع العدد
مركبة من الوحدات بتلك العدة وليس الاعداد التي تحت نوع جزءا لذلك
النوع فكل واحد من مجموع الوحدتين الذي هو حقيقة الاثنين جزء لا الاربعة
مع ان المجموع الذي هو عين حقيقة الاثنين ليس جزءا منه وفيه ايضا نظر لان
لان المقدمة المذكورة بديهية وقد نبهنا عليها واما حديث عدم تركب
العدد من الاعداد التي تحتها فقد قرره الاستاد ذا مبنى على اعتبار الجزء
الصوري في العدد ومنها ان المادة والصورة باعتبار الاجمال عين
الشيء وباعتبار التفصيل داخلة في العلة التامة وضعفه ظاهر لان الاجمال و
التفصيل صفة العلم ولا يختلف به حال الشيء المعلوم فتحقق بحسب نفس الامر

مع قطع النظر عن العلم واجماله وتفصيله التكلم انما ان يرجع الى الجواب الذي
نقلنا ثانيا وح يندفع بما ذكرنا واما ما يقال من انه لا بد في المقسم
كما قيل ان يقول الكلام كان في عدم صدق التعريف على العلة التامة
وقد اندفع بهذا ما ذكره من التقسيم في التعريف ولا يقدح فيه كون الوحدة
معتبرة في التقسيم حتى يتوهم انه والجواب عنه من وجهين احدهما انه جواب
لسؤال آخر ربما يورد هيهنا وهو ان ما ذكرت وان اندفع الاعتراض
عن التعريف لكن يمكن الايراد على التقسيم اي تقسيم العلة المطلقة الى
التامة والناقصة بانه لا يتناول العلة التامة بناء على اعتبار الوحدة في
المقسم ولا يندفع بما ذكرته وثانيها ان جوابك عن عدم صدق التعريف
على العلة التامة انما يتم لو لم يعتبر الوحدة في تعريف العلة وقد اعتبرت
لانها معتبرة في المقسم والمقسم معتبر في حدود اقسامه فالوحدة معتبرة في
تعريف العلة التامة المستنبطة من التقسيم ولا يخفى ان هذا الجواب اقرب
الى المقام كما ان الاول اقوى انما الاول فقط واما الثاني فلا يرد
على الجواب الثاني ان اعتبار الوحدة في المقسم لا يستلزم اعتبارها في
حدود الاقسام بل المقسم بدون هذا الاعتبار معتبر في حدود الاقسام
كيف ولو كان كذلك يلزم اعتبار الوحدة في حدود الحقائق الموجودة
في الخارج مثلا يلزم في تقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ان يكون
الوحدة داخلة في الانسان نعم يمكن ان يقال لا بد في التقسيم من صدق
المقسم بصفة الوحدة على اقسامه مثلا يصدق على الانسان انه حيوان
واحد مع انه لا يصدق على العلة التامة انه علة واحدة وهذا سؤال
آخر يرد على التقسيم فلا دخل فيه للتعريف وقد ذكرنا وجها قوله ره
اشارة الى وجه لانه قريب المأخذ جدا مما ذكرنا في الوجه الاول
من الجواب هذه شبهة مصادرة اما قال شبه مصادرة
لان النظر ان للمصادرة الحقيقية هي ان يجعل احدى المقدمتين

معدومة خارجية وهذا لان المعدوم الخارجي لا يقتضي ان يؤثر في الموجود الخارجي
الا ان يكون منضوده محض عدم لزوم كون العدم اي الشيء من حيث العدم
مؤثرا او كون المعدوم المطلق مؤثرا ولا يلزم شيء منهما في الصورة المذكورة
هذا ولا يخفى ان الظاهر من كلام الشارح حيث قال واما تجب عدم نقيض لكان على
ان علته اي تجب نفس العدم من حيث كونه معدوما وما ذكره ره من الدليل
انما يدل على ان العلة التامة للوصول لا بد ان تشتمل على امر ليس موجودا
خارجيا لا ان نفس العدم دخيل بيان ذلك انه لو كان الدعوى هو
الاول لتوجه ان يقال لا يجوز ان ينتهي سلسلة علة الوصول الى امر وجودي
اعتباري يكون دخيلا باعتبار كونه الوجود الاعتباري لا باعتبار نقيض العدم
الخارجي فان قلت ظاهر انه لا يجوز ان يكون الامر الذي يتوقف عليه الوجود
امرا اعتباريا محضا بل لا بد ان يكون متحققا في نفس الامر وثابتا لزم انحصار
في الامور المتحققة في نفس الامر وذلك انه ح كالمنحصر في الموجودات
الخارجية خلف الاستاد ولم يقل باستحالة مثل هذا الشيء وقد حقق
عند قول المصنف ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا
باعتبار ذاته ان الامكانات واللزومات موجودة في نفس الامر بوجود
الموصوف بها وليست موجودة بوجودات متمايزة حتى يستحيل هذا الحكم الظاهر ان
تحقق الترتب بين تلك الامور يقتضي التمايز بينهما في الوجود والجواب
بان الترتب ليس متحققا بالفعل فيما بين تلك الامور بل تلك الامور بحيث
لو وجدت منفصلة متمايزة حكم العقل بالترتب بينها فالتمايز يجب الوجود
لا تخلف عن الترتب كما قيل في توجيه تقدم الزمان بعضها على بعض
مع ان الزمان متصل واحد لا اجزاء له في نفس الامر ان تلك الاجزاء
بحيث لو وجدت متمايزة كان بعضها متقدما وبعضها متأخرا منه في
بانه لا شك ان تلك الحيثية ثابتة لتلك الامور وتلك الاجزاء بالفعل
فيحتاج الى ثبوت التمايز بين آحادها بالفعل فان قيل تلك الحيثية ثابتة

لمجموع تلك الامور وكل الزمان مثلا كل الزمان بالفعل بحيث لو وجدت اجزاؤه
متمايزة لكان بعضها متقدما على بعض فلا يلزم الامتياز بين الاجزاء
بالفعل قلت كل الزمان بالفعل بحيث لو وجدت اجزاؤه لكان البعض
المعين منها كالنصف بالاسم متقدما على الآخر كالنصف بالغد ولا يخفى ان
هذا المعنى يقتضي الاعتبار بين تلك الاجزاء بالفعل تامل فيه ولو قيل يقتضي
ان تلك الامور وان كانت موجودة بوجود واحد لكن يجوز ان يكون
تعلق هذا الوجود ببعضها اولى واقدم من تعلقه بالآخر وهذا هو مقتضى الترتب
بينها فلا حاجة الى تحقق التمايز بحسب الموجودية وان لم يتحقق التمايز بينها
بحسب نفس الوجود وبرهان التطبيق ينفي وجود امور متمايزة بحسب الموجودية
تامل فيه وفي قوله ليلزم اما الانتهاء الى الانقضاء او ترتب حوادث
موجودة مناقشة ظاهرة اذ يحتمل شقا ثالثا وهو الانتهاء الى عدمي
آخر ولعل ذكر الانقطاع وقع على سبيل التمثيل وكذا على قوله لان
المفروض ان ما هو جزء العلة موجود آه لان ما هو المفروض ما على تقدير
عدم الانتهاء الى الانقضاء ان كل ما هو جزء العلة التامة مدخلية
وعليه انما هي باعتبار الوجود واما انها باعتبار الوجود في حال
وجود المعلول فلا يلزم اذ يجوز ان يكون باعتبار الوجود في الزمان
السابق من غير ان يكون العدم الذي بعده دخيلا في وجود المعلول
والجواب ان المراد انه على الوجه المذكور وهو ان مدخلية كل ما هو
جزء العلة التامة انما هي باعتبار الوجود ولو تعاقبت تلك الاجزاء الى
تمام العلل التامة لم يكن العلة التامة بجميع اجزائها موجودة حال وجود
المعلول بل حاصلة قبله فيلزم اما مدخلية عدمها في الجملة في مرتبة من مراتب
العلل والمعلولات التامة او تخلف المعلول في مرتبة من المراتب عن
علته التامة والثاني باطل فتعين الاول هذا والاظهر ان يقال لما
كان الوصول حادثا في ان الانقضاء بالجزء الاخير للعلة التامة وما



وذلك لان الموضوع يتحقق فی الاعراض التی لا مادة لها ولا يخفى ان هذا الوجه
يجری فی المعادن والدواعی والالة لانها قد تتحقق فی البسايط التی لا مادة
لها ويتحقق ملك النكتة بوجه آخر بعدم ملايمة جعلها من تتمة المادة وهو ان
هذه النكتة شبيهة بالفاعل فجعلها من تتمة المادة لا يخلو عن عدم ملايمة وقوله
والاولى ترك التفصيل والاقتصار بالجر عطفا على التفصيل والمقصود منه الخ
التوجيهات النكتة المذكورة فی الشرح لا يخفى ويحتمل ان يكون الاقتصار
مرفوعا معطوفا على الترك والمقصود منه التعريض للسيد المحقق قدس سره بان
ما ذكره من التفصيل وان كان عدم ملايمة اقل بالنسبة الى ما ذكره
الشارح لكنه ليس بحسن بعد بل الاولى عدم التعيين والحكم على انها الخ
تتمة الفاعل او القابل على سبيل الاجمال واراد بالقابل المادة
سواء كان ذلك الشیء من الامور الكائنة المترتبة على الفعل
فی هذا الكلام دفع لما يتوهمه الجمهور من قولهم العلة الغائية ما لاجله الخ
ای ما لاجله تحصيله فيختص بالامور الكائنة ای الحادثة المترتبة وهو
توطية لنقل كلام الشيخ حيث قال فالذی بالذات للعلة
الغائية بما هی علة غائية ان يكون علة لساير العلل من الفاعل
والمادة والصورة ای من حيث كونها عللا ای العلة الغائية يكون
بما هی علة غائية علة لنفس ساير العلل ولنفسها ايضا كما نقل فی العبارة
المنقولة عن الطبيعيات والغرض من نقل هذا الكلام ان يظهر من كلام
الشيخ ان العلة الغائية علة لعلية ساير العلل ولنفسها فيكون علة
بعيدة للمعلول وفی قول الشيخ فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة
او مرافقة ... وهی اذ صرح فی موضع آخر ان فاعل المركب
قد يكون فاعلا للمادة والصورة معا وقد يكون فاعلا للصورة

وظاهر ان القسم الثانی لها واحد فلا بد ان يكون القسم الاول فيها واحدا
وذلك كما ترى ثم لا يخفى انه لا يلزم من كلام الشيخ الا ان فاعل المركب
ليس علة قريبة بالنسبة الى المركب فيخرج عن المقسم اذا خصص بقيد القرب
وهذا لا يقتضی عدم جعل الفاعل قسما منه فی الجملة كما لا يخفى ولذا قال ولا
يخفى ان ما ذكره فی الفاعل مخصوص بالمركب وانما ذكره فی الغاية
تمام هذا ليشمل مبادی المعدات التی لا يجب وجودها مع المعلول
احترز بهذا القيد عن العلة المستقلة للموجود وكذا الجزء الاخير من العلة
التامة وبالجملة ما يستلزم وجود المعلول وذلك لان المرجع المعد معد بكونه
فلا يكون موقوفا عليه باعتبار الوجود فقط الحصر ثم كما ترى
كما ترى ای اشبه ان يفهم منه ان هذا القسم لم ينحصر فی المعد او حران
قوله الشارح كالمعد يشعر بعدم الانحصار هذا التخصيص لكم
يرد عليه ان المهم هو البحث عن احوال الموجود الخارجی الاصيل ولهذا
اعتبر الجمهور فی تعريف الحكمة قيد الاعيان ثم لا يخفى ان اطلاق الجنس
والفصل على المادة والصورة العقليتين غير عزيز فی كلامهم بناء
على الاتحاد الذی بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة
كما يطلق الجزء على الجنس والفصل حيث يقال الاجزاء المحمولة بناء على
هذا الاتحاد فيه بحث قد سبق ذكره فنذكر اشارة الى ما سبق
منه فی مبحث الاولوية الذاتية والخارجية من ان الممكن بما يكون
وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جايزا الا ان تجويز وجوده تارة وعدمه
اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما فی الزمان ولا يتم هذا الا
يجری فی الامور الآنية اذ يمتنع وجودها فی غير آن واحد فنقول
بهذا ينتفی وجوب المعلول عند وجود العلة المستقلة يجوز ان يكون بامكان
وجوده مقارنا لها باقيا ببقايها وامكان عدمه معها ای مع وجودها





بالنظر الى نفس ماهية الكل من حيث انها معلولة من غير ملاحظة خصوصية المواد والافراد
ونظرا الى ان هذا المعنى ثابت لجميع افراد المعلولات وعند هذا ظهر انه لو قال وان وجب
بقاء الكل بعده لم يكن صحيحا اى لم يكن الحكم صحيحا مثل ما قلنا فى صحته وان جاز لحسب بعض
الكل كلها كما هو اللائق بالمقام والا فقد عرفت انفا انه يصح ان يقال وان وجب
فى الجملة اى بعض المعلولات البقاء بعد المعد   لانه اذا جاز عدم التاخر
الى قوله والا ولا معلوم البطلان هذا التوجيه انما يصح لو لم يفسر قول المص وان
جاز فى المعد بقولنا وان جاز بقاء الكل بعد انعدام المعد بل فسر بجواز بقاء
الكل بعد وجود المعد اذ على التفسير الاول نظهر المغالطة وهو جواز الاجتماع
فى صورة التقدم ظهورا تاما وذلك لان تم البقاء وان كان متفرعا على
انعدام المعد كان وجود الكل مقارنا لوجود المعد فتم وفى صورة المقارنة
انما يظهر المغالطة اذا فسر الانعدام بان الانعدام وقيل ان البقاء لما كان
عبارة عن الوجود فى الزمان الثانى فاذا كان مقارنا لان انعدام المعد يكون
اصل الوجود مجامعا لوجود المعد لكن فسر فى الشرح القديم قول المص بالتفسير
الاول وحمله المحقق قدس سره عنوانا للحاشية ويكون بناء كلامه على هذا التفسير
فالاول فى توجيه السؤال الذى اورده السيد بعد حمل الجواز على الامكان
الخاص وتعليقه بنفى ان ما المستفاد من لفظ بعد ما قررنا انفا
وان اريد انه بعد انعدام المعد الى قوله فلا يستفاد هذا المعنى منه فيه بحث
لان كلام الشارح مبنى على التفسير الثانى لقول المص ولذا لم يورد لفظ
الانعدام فى شئ من المواضع ولا يخفى انه على هذا التفسير يمكن استفادة
الاجتماع بان يقال البقاء هو الوجود فى الزمان الثانى اى لو كان بعد وجود
المعد لكان اصل وجود الكل مجامعا لوجود المعد ويمكن ان يتم ايضا
توجيه كلام الشارح بعد تسليم ان بناء كلامه على التفسير الاول ان
المتبادر من امثال هذه العبارة فى العرف جواز الاجتماع مثلا اذا
قيل بقى زيد بعد موت عمرو يفهم منه عرفا ان عمروا كان معاصرا لزيد
مجامعا معه فى الوجود ثم يرد على الشارح انه ذهل عن مقصد المحقق قدس سره

من وجهين احدهما انه بنى كلامه على التفسير الاول المذكور فى الشرح القديم
وجعله عنوانا للحاشية وثانيهما ان كلامه فى السؤال والجواب مبنى على تعليق الجواز
بان ما المستفاد من لفظ بعد اما الثانى فقد ظهر مما قررنا فى توجيه كلامه واما
الاول فلانه لو كان واقفا على ان بناء كلامه فى السؤال والجواب على التفسير
الاول كيف يحكم بان هذا الحمل وهو جواز الاجتماع مستفاد والسائل من لفظ
البقاء لان لفظ البقاء لا يدل على التفسير الاول على هذا الا بعد لفظ
الجواز وتعليقه بمعنى ان ما لا يكون لفظ البقاء مستقلا بل لابد [illegible] الافادة
كما قررنا الا ان يوجه كلام الشارح بالتوجيه الثانى الذى قررنا لكن الملائم
بما ذكره فى تفسير كلام المص حيث قال اى بعد العامل وبما نقل عنه ههنا
هو التوجيه الاول هذا   فما ذكره مع انه ذهول عن مقصوده بناء
على حمله على المعنى الثانى هذا احق لكن الاستاد ايضا ذهل عن مقصوده
لان بناء كلامه على التفسير الاول والاستاد حمله مبنيا على التفسير الثانى
على ما عرفت مفصلا بل عن مقصد الشارح ايضا كما قررناه   لا يستلزم
وجوب بقائه بعده كما ترى اى ان المعلولات يمتنع بقاؤها بعد المعد فكيف
يصح الوجوب على اطلاقه غاية الامر انه يصح الوجوب فى الجملة وهذا لا ينافى
صحة الجواز فى الجملة هذا ورد على قوله فلو قال وان وجب لم يصح ما حاصله انه
ان اريد انه لم يصح اصلا فمسلم وان اريد انه لم يصح على اطلاقه فنقول الجواز
كذلك والجواب ما قرر وهو ان المراد الجواز سلب الضرورة والامتناع
بالنظر الى الماهية الكلية من حيث هى مع قطع النظر عن خصوصية الافراد وحمل
العبارات على المعنى الذى لا غائلة فيه مبنى على ان انتفاء المطلق قد يعيد [illegible]

بانتفاء زوجه مثلا اذ قيل زيد اب او زيد منتف ليصدق ان الاب منتف في
الجملة لكن الشارح المتبادر من سلب المطلق سلبه بحيث ينتفي جميع افراده كما قرره في العدم
المطلق وعند هذا اظهر ان منع تبادر المعنى الاول مكابرة وقوله فقد عرفت مقصود
السائل وتفصيل المقام اشارة الى ما قرره في الحاشية المتقدمة وفائدة هذا الكلام
ههنا ان الشارح لما قال لو قرر السؤال بطريق آخر لكان جواب المحقق متوجها و
لم يكن موجها على هذا التقرير الواقع منه اشار الاستاد الى ان بعد الاطلاع
على مقصود السائل وتفصيل المقام يظهر ان جوابه موجه انت خبير بانه لا يتصور
بعد تقرير الاستاد اداة النظر ان مقصوده ههنا الايراد على القوم بان المبحث
بعد التحرير غير قابل للنزاع ويحتمل ان يكون اشارة الى ان النزاع العقلي
كما هو مذهب القائلين بان احتياج الممكن الى العلة انما هو كيدوثه فيه بحث لان
من قال بان احتياج الممكن الى العلة انما هو كيدوثه لم يقل بالعلة المبقية و ان
تحقق الاحتياج بدون علة تتحقق والجواب ان المراد ان غرض المص في
هذا المقام عدم جواز بقاء الحكم بعد انتفاء علته مطلقا كما هو مذهب القائلين
بان احتياج الممكن الى المؤثر انما هو كيدوثه الا انه عبر عن انتفاء العلة مطلقا
بانتفاء الموجدة والمبقية لان انتفاء العلة مطلقا عند من يقول بالعلة
المبقية كالمص ومن يحذو حذوه عبارة عن هذا التفصيل واعلم ان مقصوده
ره من هذه الحاشية امران احدهما دفع الاعتراض المذكور عن كلام
المص وقد حصل من التعميم في العلة وثانيهما دفع اعتراض الشارح عن كلام السيد قدس
سره وتحرير ما ذكره في هذا المقام ان السيد قدس سره لم يكن بصدد الجواب
عن الاعتراض المذكور بل غرضه ابطال المقدمة التي اخذها المورد في
اعتراضه وتحقيق ما هو الحق فيها والسيد قدس سره لم يصدر هذا الكلام بلفظ
اجيب بل هذا الكلام وقع في حاشية مصدرا بلفظ اقول لكن لما كان
دابه قدس سره في هذه الحاشية بعد نقل الاعتراض ان يكون متصديا للجواب

العلة ره

حمله الشـ

حمله الشارح على الجواب عن الاعتراض وبدل لفظ اقول بلفظ اجيب تعريضا للمقصود وتغيير الكلام
قدس سره عن كلامه ثم اعلم ان الشارح لم ينقل كلام السيد كما ذكره بل تصرف فيه وحذف بعض
نظمه وتعرض فيه وذلك لان السيد ذكر بعد قوله لا على البدل وتوضيحه انه يجوز ان
ينعدم الفاعل في زمان ولا ينعدم المعلول فيه بل يقوم مقامه فاعل آخر غاية ما في الباب
انه يلزم ان يكون الفاعل الاول مع سائر العلل علة تامة لذلك المعلول والفاعل
الثاني مع سائر العلل ايضا علة تامة اخرى له ولا استحالة في ذلك كما ان يمتنع
اجتماع الفاعلين فيمتنع ايضا اجتماع المستقلين وقد سبق انه لا دليل على امتناع
مستقلين متعاقبين ان اجتماع فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المعلول وكذا لا يلزم من
عدم الشرط عدم المشروط لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر فلا يلزم ايضا
انتفاء العلة انتفاء المعلول هذا ما ذكره في تقرير الاعتراض ثم قال اقول لا
استحالة الى آخر ما ذكره الشارح من الدليل ثم قال فان قلت ما ذكرته انما يتم
في تعدد العلة التامة بتعدد الفاعل الى آخر ما نقله الشارح ولا يخفى عليك ان
ما نقله عنه قدس سره يظهر انه في ذكر الاعتراض منع اولا احتياج المعلول الى العلة
الموجدة له اولا واسنده بجواز تعاقب العلتين المستقلتين وجعل تعاقب
العلتين المستقلتين على قسمين احدهما تعاقب ذات الفاعل وثانيهما
تعاقب سائر العلل مع وحدة الفاعل ثم ابطل تعاقب العلتين المستقلتين
ثم اورد على نفسه ان ما ذكرته من الدليل انما يجري في تعاقب العلتين المستقلتين
في صورة تعاقب نفس الفاعل لا في صورة اخرى وهي تعاقب سائر العلل
مع وحدة الفاعل فاجاب باجراء الدليل فيها وتقريره ان في صورة تعدد
الشرط مثلا مع وحدة الفاعل اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن
خصوصيتهما شرطا فلا تعدد في الشرط ولا في العلة التامة وان توقف
تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية
الآخر تاثيرا آخر وبتم ما ذكرناه بلا شبهة بانه ان اريد ان التاثير لا بد ان
لا يكون تاثيرا في نفس الوجود او في استمراره وعلى الثاني يكون العلة

يزم

مستقلين بدل

اولا فيلزم تحصيل الحاصل اذ هذا التفصيل ما يستفاد من كلام السيد في هذا المقام واما انه الحكم فذلك
في الاعتراض قوله وتوضيحه الى قوله فلا يلزم من عدم الفاعل عدم الكل وجعل قوله و
كذا لا يلزم عطفا على قوله فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة حتى صار صورة تعاقب
الشرطية فيما لتعاقب العلل المستقلة وقد كان في كلام المعترض عطفا على قوله فلا
يلزم من عدم الفاعل عدم الكل ومندرجا تحت صورة تعاقب العلل المستقلة ولذا
غير في اكثر النسخ بعض السؤال المذكور في كلام السيد كما نقلنا بقوله فان قلت
ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلية آه فيشكل عليه في جواب هذا السؤال انه اذا
كان التاثير المشترك وللخصوصية الاخرى تاثير آخر كيف يتم الدليل اذ ح اي حين
ما جعل تعدد الشرطية لتعدد العلل المستقلة لا مندرجا فيه اذا كان التاثير
الثاني تاثيرا اي استمرار الكل كيف يلزم خلاف المفروض ولا يخفى انه على ما قررنا
لا يصح تبديل ما ذكره السيد بما ذكره الشارح لان هذا مبني على ملاحظة ان قول
السيد جواب عن الاعتراض المذكور ولا حاجة في هذا الوجه وهو عدم صحة
التبديل المذكور الى ما ذكره الاستاد من التعسف اقول المستدل اما
ابطل آه اعلم ان الشارح حمل التوقف في دليل السيد على منع امتناع الموقوف
بدون الموقوف عليه ولهذا قال في الشق الثاني واما ان يتوقف على احدهما
بخصوصها فيمتنع ان يوجد الكل الا بوجودها ولا شك في صحة هذا الكلام بعد كون
التوقف بالمعنى المذكور ولا يخفى ان السيد ابطل هذا الشق باستلزامه
اعادة المعدوم او كون ما هو علة مستقلة غير مستقلة اذ لا يجب على الناقض
اجراء تمام مقدمات المستدل في صورة النقض بل يكفيه اجراء بعض مقدماته
منضما الى بعض مقدمات اخرى صحيحة صادقة اذ به يتم غرضه وهو القدح في
بعض مقدمات الدليل اذ الكل لا يلزم من المقدمات الصادقة فيلزم من
بعض مقدمات الدليل التي اجراها الناقض هذا التحقيق ما ذكره الشارح
لكن الاستاد ره حمل النقض على نقض تمام الدليل كما هو الظاهر في

مقام

مقام النقض فاعترض عليه اولا بان المستدل انما ابطل هذا الشق بما ذكره
من ان استلزام اعادة المعدوم او كون ما فرض علة مستقلة غير مستقلة
وظاهر ان هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة فلا يتم النقض ثم لما استشعر
انه يجوز للشارح ان يقول ان هذا النقض نقض لبعض الدليل لا لتمامه
كما عرفت اضرب عنه وقال بل لا يتم دليله في نفسه سواء كان نقضا لتمام
الدليل او لبعضه او لم يكن نقضا اذ حمل التوقف على معنى الامتناع
ومنع ان توقف على احدهما بخصوصها يستلزم امتناع وجود الكل بدون
تلك العلة اذ لا ينقبض العقل من ان يستتبع معلول واحد كل واحد
من امرين بحيث اذا وجد ايهما حصل الكل منه ولا يجري مثل هذا المنع
في صورة الاستدلال بان يقال لانم انه اذا كان التاثير موقوفا
على خصوصية شرط يمتنع استتباعه لذلك الشرط لهذا التاثير زال [illegible]
نعم لو حمل التوقف على المنع الذي اخذه الشارح لا يصح هذا المنع لكنه
ح يتم نقض بعض الدليل كما قرر اولا اذ لعله فرق بين استتباع كل
واحد من امرين معلولا واحدا ابتداء وبين ان يستتبع شرط تاثيرا
معينا ثم يزول هذا الشرط ويبقى التاثير المعين لقيام شرط آخر مقامه
بان الاول يجوز والثاني لا يجوز لكن للمناقشة مجال واشار بعض
المناقشات الى المناقشة من جوابنا مثل هذا المنع في صورة الاستدلال
التي ذكرناها والى الاعتراض الاول الذي ذكره اولا وكذا الثالث
لكن الثالث كما ترى ليس معتنى به عند المحصلين اذ غرض السيد ابطال
تعاقب العلتين المستقلتين جاريا على اصولهم المبرهنة في مقامها
واما ان الدليل لم يتم على بعضها فرجوع الى الانظار المذكورة
في مباحثها وليس من خصوصيات الشارح مع البين انه اذا كان [illegible]
لما حمل الشارح التوقف على معنى امتناع الموقوف بدون الموقوف عليه
لا بد له من اختيار الشق الاول اذ هذا المعنى لا يتحقق الا بالنسبة
الى القدر المشترك والاستاد لما حمل على منع الاستتباع كما قرر

محلا انه لم يكن لما هو المشهور منهم وقد ذكره الشيخ مرارا من انه يجوز توارد العلل المستقلة
على البدل لمعنى اللهم الا ان يحمل العلة على ما هو فرد لها فالذى يلخص من
كلام الشيخ ينفى لا يجوز فى الفاعل التعدد سواء كان على سبيل التناوب او التعاقب
وسواء كان الثانى مستقلا او منضما وبيان ذلك موقوف على مقدمتين
الاولى انه اذا تحقق هناك امور يصلح كل واحد منها لان يستتبع لامر ما فالحقيقة
المستتبع هو القدر المشترك بين تلك الامور والاستتباع انما هو من لها لذاتها
اذ عروضه لكل واحد من الخصوصيات بواسطة الامر الاعم الذى هو القدر المشترك
وقد مرت الاشارة الى تلك المقدمة فى بحث الامكان بالغير الثانية ان
الفاعل للواحد بالعدد اى بالتشخص لا بد ان يكون واحدا بالعدد اى بالتشخص
وهذا اتفاق سواء كان التشخص عين الوجود كما نقل عن الفارابى او لازما له
وذلك لانه كما يقتضى العقل من ان يكون المؤثر فى الوجود شيئا ليس امرا
موجودا كذلك يقتضى منع ان يكون المؤثر فى التشخص ليس امرا متشخصا وهذا
بناء على ان فاعل هو فاعل تشخصه والا فالمؤمن هو ان فاعل الشئ فاعل لوجوده
والمقدمة الاولى ليست مختصة بالفاعل بل تجرى فى سائر العلل كما اشرنا
اليه واما الثانية فمختصة بالفاعل وذلك لان العقل كما لا يقتضى عن
ان يكون الموقوف عليه للوجود امرا ليس موجودا اذا لم يكن مفيدا للوجود كعدم
المانع والمعد كذلك لا يقتضى من ان يكون الموقوف عليه للتشخص امرا
غير متشخص اذا لم يكن مفيدا للتشخص ولاجل هذا الفرق قال الاستاد
لا يجوز ذلك فى العلة الفاعلية وان جاز فى الشرائط والالات ووجه
استلزام المقدمتين للمطلوب انه اذا كان هناك فاعلان سواء كانا
متناوبين او متعاقبين وسواء كان الثانى مستقلا او منضما يكون
بالحقيقة الفاعل الذى يستتبع المعلول هو القدر المشترك بناء على المقدمة
الاولى وان لم يبطل ما مر انه لا يجوز ان يكون فاعل المتشخص امرا غير
متشخص بناء على المقدمة الثانية ولما لم يصح المقدمة الثانية فى غير الفاعل

لم يتم الدليل فيه فافترق حكم الفاعل وغيره ثم نقول اما استنباط المقدمة
الاولى من كلام الشيخ فهو انه نسب علية الهيولى الى القدر المشترك بين
الصور اى ماهية الصورة لا الى كل واحد من المعينات على سبيل التعاقب
وصرح فى هذا الموضع بانه اذا كان علة الهيولى واحدا منها فيتوقف
الهيولى على واحد منها انعدم بانعدامه حيث قال عند تحقيق ان الصورة
من حيث هى صورة شريكة لعلة الهيولى بعد تحقيق ان المادة ليست علة للصورة
بوجه من الوجوه فلنسأل هل يمكن ان يكون الصورة وحدها يجب وجود المادة
فنقول اما الصورة التى لا تفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة
التى تفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك
فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة
يعدم بعد عدمها ويكون للصورة المستانفة مادة اخرى يوجد عنها
وكان يكون تلك المادة حادثة ولكانت تحتاج الى مادة اخرى
اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما
يفيض وجودها من ذلك الشئ لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة
البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا ثم قال لقائل ان يقول انه ان كان تعلق
المادة بذلك الشئ وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة فاذا بطلت الصورة
بطل هذا المجموع الذى هو العلة فوجب ان يبطل الكل فنقول انه ليس تعلق
المادة بذلك الشئ وبالصورة من حيث هى الصورة صورة معينة من النوع
بل من حيث هى صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون دائما
موجودا ذلك الشئ والصورة من حيث هى صورة دائما يوجد كذلك
ثم قال لقائل ان يقول ان مجموع تلك الصورة الى آخر ما نقله الاستاد
واما استنباط المقدمة الثانية فمن مجموع السؤال والجواب الذى نقله
الاستاد وكذا يمكن استنباطها من الكلام الذى نقلنا عنه حيث
قال فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها

ولهذا الحكم بلزوم عدم الهيولى لعدمها وذلك لان الصورة اذا كانت وحدها علة لا يكون الا علة فاعلية والذي يحصل مما ذكرنا ان التوقف بمعنى الامر المقتضي للتنازع الذي هو مدلول المتن والذي عبرنا عنه في هذا البحث بالامتناع لان الامتناع لازم له اذا عرض لشيء حقيقة لا يمكن تحقق ذلك الشيء الموقوف بدون الموقوف عليه بناء على ان الممتنع حقيقة في صورة التعدد هو الامر الكلي ولا يمكن تحقق الموقوف بدونه ومن هنا يظهر جواب آخر عن الاعتراض المذكور في ان الشارح قول المص ولا يجوز بقاء المعلول بعد انعدام علته على ما ذكره الاستاد ولا يحتاج فيه الى جعل العلة متناولة للموجدة والمبقية معا كما لا يخفى ولا يعسر المسئلة بهذا الا ان يستلزم هذا المعنى للتوقف للامتناع المذكور انما هو بعد ملاحظة المقدمة المذكورة ان الممتنع حقيقة في صورة التعدد هو الامر الكلي فان قلت على ما ذكرت من استلزام التوقف بالمعنى المراد هنا للامتناع المذكور يندفع منع الاستناد عن دليل الشارح وكذا يندفع نظر هذا المنع على دليل السيد كما لا يخفى قلت بناء كلام السيد وكلام الشارح على المشهور وهم غافلون عن هذا التدقيق الذي ذكره الاستاد بدليل ان من كان عارفا بهذا لا يجوز تعدد العلل المستقلة على سبيل التبادل والتعاقب وهم جوزوا ذلك هذا ثم نقول لا يبعد بعد التحقيق المذكور من ان العلة في صورة التعدد هي الامر الكلي ان يجعل النزاع في جواز تعدد العلل المستقلة لمعلول شخصي تبادلا او تعاقبا لفظيا بان من قال بالجواز اراد بالعلة فردا هو علة حقيقة ومن قال بالامتناع اراد بالعلة ما هو معروض العلية وبناء كلام الاستاد انه هل يجوز ان يتوارد العلل المستقلة وهل يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على ان المراد بالعلة ما هو فرد لها اذ في هذه الصورة يتحقق تعدد العلل بمقتضى النظر الجليل واما عند التحقيق والتدقيق فيظهر انه لم يكن هنا تعدد العلل حقيقة كذا

يعني بتحقيق هذا المقام والتكلان على التوفيق ثم انكم قلتم حاصل كلامه منع التغاير اولا مطلقا ثم منع عدم امكان كونها عين ذات المصدر ثانيا بعد تسليم التغاير بحسب المفهوم وسياق كلامه يقتضي انه لو تحقق التغاير لكان الثاني نقول تقدم جواب الشارح بقوله فان المع اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر لانه في الحقيقة منع لقول ان الشارح المصدرية لذلك الشيء امر مغاير له لكونها نسبة بينه وبين غيره وقوله بخلاف اه بيان للفرق بين الدليل وبين صورة النقض لئلا يتوهم المنع الوارد على صورة النقض على مقدمات الدليل ولا شك انه من هذه الجهة كان مستند الادعائه العدم ورود المنع على الدليل فالمنع في مقابلته موجود اما قوله بعد اباء آه فلا يأتي ما اشار اليه ولا بقوله سياق الكلام يقتضي آه وبيانه ان التسليم انما يتعلق بما يتعلق به المنع اولا وهم هنا انما هو تسليم قول المجيب لابد ان يكون للعلة خصوصية آه فالمنع اليه كان متوجها ويرد عليه ان المراد من هذا الكلام الترا انما هو التعدد وان يحمل قوله على انه لا بد من خصوصية اخرى لما مع كل صادر متعين آه ولم نرى ان في هذا الاعتبار نحو الوجود وان كان اعتباريا فيلزم الكثرة لان في مرتبة وحدة الذات اي قبل جهة ورتبة ما لا تحقق معلوم لا في نفس الامر ولا في الاعتبار لان جميع ما يغاير الوجود معلول ولو سلم ان ما هو معلول اولا هو الوجود في نفس الامر فنقول لا شك ان الاعتبار متحقق في نفس الامر وان كان المعتبر ليس بحركته فاندفع ما قال السيد ان قوله والنداء بهذا الاعتبار نحو من الوجود غير تم اذ لا يلزم من اعتبار تحقق ما يحقق انحو وجوده لا ذهنا ولا خارجا فان من اعتبر ان يعتبر تحقق اجتماع النقيضين مع ان وجوده ممتنع ذهنا وخارجا فاعتبار التحقق لا يكون مستلزما للوجود ولا يلزم من اعتبار تحقق السلب وجود انتهى على انا نقول اذا لم يكن للسلب تحقق انحو بوجه من الوجوه يكون من قبيل السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة متعددا لعلة لاجله

مبني على اعتبار تعدد السلب على ما افاده حيث قال والا فيكفي في حصول الصدور واحد نعم
يتحقق هناك كثرة وهو الوجوب فذلك السلب المنضم اليه ثم الظاهر من سوق كلامه
انه بصدد اتمام ما سبق ودفع كلام الشارح عنه ويدل عليه قوله وسلب الشيء لا يتوقف
على ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء على ما هو الظاهر وكان معنى كلامه ان السلب الذي لم
يتحقق لا بد ان يكون مسلوبه متحققا وهذا فاسد لان سلب الشيء عن الشيء لا يستدعي
تحقق شيء من الطرفين لان تحقق النسبة يقتضي تحقق الطرفين لان سلب الثبوت
هو سلب النسبة لا النسبة ولو اقتضى السلب تحقق الطرفين لزم ارتفاع السلب
والايجاب عند عدم الطرفين مطلقا بل الاظهر ان يقال في اصل المطلب
الاضافة وكذا السلب اذا كان انما يتحقق في نفس الامر او في الاعتبار
لم يكن واسطة في صدور المعلول الاول لان جميع ما هو الواجب ومعلول سوى
وجود الواجب تعالى شانه والكلام في المعلول الاول وفي صورة الاضافة يلزم
زيادة محذور لان الاضافة لما كانت متحققة محتاجة الى العلة لكن
الى طرفيها بخلاف السلب فانه لا يتحقق في نفسه اذا اخذنا بالوجه الذي
على ما قرره لا مسلوبه وحمل كلامه في جانب السلب على ما ذكرنا حتى يكون
كلاما مستقلا انما هو الكلام الذي ليس ببعيد فتامل ولا يخفى على
الفطن المنصف ان ارادوا ان الخصوصية المشتركة لا تقتضي الا امرا مشتركا
فلا تقتضي خصوصية كل من المعلولين لعدم اشتراكها بينهما وذلك لان
المقتضى تابع للمقتضي اشتراكا واختصاصا فلا بد لخصوصية كل واحد
من المعلولين من مقتض كذلك نظيره ما قالوا ان التصور الكلي و
الارادة الكلية لا يصير سببا للامر الجزئي فيه بحث لانه ان ارادوا بكون
الخصوصية مشتركة بين المعلولين انها متعلقة بالقدر المشترك منهما
وهو الامر الكلي حتى يكون المقتضى امرا كليا فلم ان اشتراك الخصوصية
بهذا المعنى يستلزم ان يكون المقتضى ايضا امرا مشتركا كليا لكن من
قال بالخصوصية المشتركة لم يرد هذا المعنى وان ارادوا انها متعلقة بكل
واحد من المعلولين بخصوصه فلا نسلم ان اشتراكها بهذا المعنى يستلزم اشتراك

في صدوره — اخذنا — وهو

مقتضاه

مقتضاه قوله لان المقتضى تابع للمقتضي اشتراكا واختصاصا فلان المقتضي في
الحقيقة هو الفاعل وهو امر مخصوص غير مشترك في نفسه اصلا ولو سلم ان
الخصوصية هي المقتضي نقول تلك الخصوصية امر جزئي لا كلي فلا يتكثر ولا يشترك
في نفسه اصلا انما يتكثر ويشترك تعلقها واما ما ذكره من النظير فمردود بان
التصور الكلي والارادة الكلية لا تتعلق بكل واحد من الخصوصيات بل بالامر
الكلي فليس من قبيل ما نحن فيه صدور لا الصدور الذي هذا الاستدلال
من قبيل ان يقال زيد ابو عمرو وعمرو كاتب فزيد ابو كاتب واجراؤه فيما نحن
فيه ان يقال العلة ذو صدور ب وصدور ب لا صدور ا فالعلة ذو لا
صدور ا وقد كان متصفا بصدور ا ومثل هذا الاستدلال لا [illegible]
قبيل الشكل الاول عند الاستاذ صحيح الانتاج صرح به في تعليقاته على
المحاكمات والمطالع وتفصيل ان اتصاف شيء بما جرى فيه نظر
اما اولا فلانه لو تم ما ذكره لزم تحقق التنافي والتقابل بين كل مفهومين
كالمتغايرين مثل السواد والحركة فانا نقول لا يجوز ان يتصف الجسم بهما
من حيثية واحدة وذلك لان اتصاف الجسم بالسواد هو لا اتصافه
بالحركة فلو اتصف بالحركة لزم اتصافه باللاحركة من حيث اتصافه بالحركة
هف واما ثانيا فبالحل وهو ان اتصاف العلة بصدور ا لا ينافي اتصافها
بلا صدور ا وذلك لان المنافي للاتصاف بصدور ا هو رفع صدور ا
لا لا صدور ا والفرق بينهما كالفرق بين العدم الذي هو رفع الوجود
وبين اللاوجود فان الثاني محمول بالمواطاة على الماهيات دون الاول
والسر في ذلك ان التناقض بين المفردات انما هو باعتبار صدقهما على
ذات واحدة وحملهما عليها والحمل على قسمين المواطاة والاشتقاق
والمعاني المصدرية التي من شانها الحمل على الحقيقة اشتقاقا فاذا اعتبر
نقايضها انما يعتبر نقايضها بحسب هذا الحمل وبهذا الحمل يتناقض الصدور ووجوده
رفع الصدور ويتناقض الوجود والعدم لا اللاصدور واللا[illegible]
وقد يعتبر نقايضها بحسب حمل المواطاة ونقيضها بحسب هذا الاعتبار
في الوجود والصدور اللاوجود واللاصدور ولما كان المعتبر في

النظر — بالسواد من حيث الاتصاف به — الاعتبار بدل

ويمكن ان يقال قد يعتبر بالاعتبار الاول انه لا يكون مصدق الصدور ورفعه على شيء اشتقاقا و
الثاني انه لا يكون مصدق الصدور وهو اللاصدور على شيء مواطاة فمدار الاستدلال
على خلط النقيض باعتبار الاشتقاق بالنقيض باعتبار المواطاة والعجب كل العجب ان
الشارح استدل في بحث المحال بمثل هذا بعينه ورد عليه الاستاد هناك بالنقض والحل
وهنا استدل به على هذا المطلب العظيم الشان وبما ذكرنا يظهر حال الانعكاس
التنبيه فتأمل وهذا فيما ذكرنا سابقا انا بان نقول اذا وجب البارئ
من حيث وجب في نفسه لم يتحقق مناط خصوصية كل منها بل يتحقق فيه مناط
القدر المشترك او بان نقول وجوب صدوره هو لا وجوب صدور ب فلو اتصف
بالاول اشتقاقا اتصف بالثاني ايضا اشتقاقا فلم يجب صدور ب عنه
انه يندفع عنه الايراد وبه حاجة اما الى الدليل الاول او الى الدليل الثالث
وقد تمسك انت قد عرفت حال الدليلين ثم لا يخفى انه لا حاجة في اتمام
الدليل الى ما مهده اولا حيث قال قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن
موجده لا يصدر عنه ولا الى اقحام لفظ الوجوب كما لا يخفى الشارح
واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها
دخل في ثبوت الغير لزم الدور وان قيل لزوم الدور تم فان الواحد
الحقيقي مع الاضافة الى المعلول الاول او سلب المعلول الاول عنه لو
كان علة للمعلول الثاني لم يلزم الدور وفي صدور المعلول الاول لا احتياج الى تلك
الاضافة والسلب قلنا فح يكون المعلول الثاني محتاجا الى المعلول الاول وهكذا
فعاد المحذور المهروب عنه وهو انه يلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما
علة للاخر والاخر معلولا له والجواب عنه ان المعلول لا يستند اه
ثم لا يخفى عليك ان هذا الجواب يجعل الدليل جاريا في توارد العلل المستقلة
مطلقا سواء كانت مجتمعة او متبادلة ابتداء او متعاقبة مع انهم
جوزوا الثاني كما صرح به السيد بل الثالث كما اشار اليه الشارح حيث
قال ولهذا اذا لم تجتمع بل توارد على سبيل البدل اما ابتداء او
على سبيل التعاقب لا يلزم محذور فان قلت الاستاد لم يقل

بجوازها بل قال بامتناعهما كما مر فلا يرد نقضا عليه قلت امتناعهما لعلة
لا يندفع الاعتراض عنهم لانهم يجوزون لهما وانما المعتمد عندهم الاو
بهذا الدليل الجاري فيهما بهذا التوجيه الذي ذكره ره في ذكره لا يصلح
توجيها لدليلهم وغاية ما يمكن ان يوجه قبل رده على ما لوحنا اليه ان
من قال بجواز تعدد العلل الغير المجتمعة على سبيل التبادل ابتداء او التعاقب
اراد بالعلة ما يصدق عليه ما هو علة حقيقة وهو القدر المشترك منهما
فتوارد العلل المستقلة حقيقة مطلقا مجتمعة كانت او لا باطلة
عندهم فلا نقض عليهم بهذا او الاظهر في الجواب ان نختار ان المراد بالا
الاستناد قوله فهو لا ينافي الاستغناء عنه لعجزه قلنا من فسر الاحتياج
بالاستناد فسر الاستغناء بعدم الاستناد وح ان الاستغناء عدم
الاحتياج وتفسيره تابع لتفسير الاحتياج فصار حاصل الدليل انه اذا
اجتمع العلتان المستقلتان لزم الاستناد الى كل منهما لكون كل
منهما علة والاستغناء عنه اي عدم الاستناد اليه لكون الاخر مستقلا
بالعلية اي بالاستناد اليه وايضا على ما حققه الشارح من ان المعلول اذا
اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان بعينه كل واحد منهما احتاج المعلول
الى نفسها على ما تقدم من ان تعيين العلة من جانبها يلزم احتياجه الى كل
منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم تجتمع بل توارد على سبيل
البدل اما ابتداء او على سبيل التعاقب لا يلزم محذور والمستفاد
بالعلية على تقدير وجود كل واحد منهما انما هي الموجود في ح دون
التي لم يوجد بعد او وجدت ثم انعدمت وقد تلخص مما ذكره ان الخبر
فيما هو علة حقيقة لشيء عند الاستاد امتناع تحقق هذا الشيء مرة ولا
شك ان في صورتي التبادل ابتداء والتعاقب تحقق هذا المفهوم
انما هو بالنسبة الى القدر المشترك فلا تتعدد العلة بالحقيقة ولهذا
لم يجوز توارد العلل على سبيل البدل ابتداء او على سبيل التعاقب
وعند الشارح ان اللازم في علية الشيء استناد ذلك الشيء اليها

ذلك الامر اليه بعد وجوده بحيث لا يكون بقاؤه واستناده الى غيره ولهذا جوز التوارد
على سبيل البدلية ابتداء ولم يجوز التوارد على سبيل التعاقب فيه بحث لانه
لا يلزم آه لا يخفى اندفاع هذا المنع بقوله لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر
في التأثير الى شيء آخر فلا يفتقر وجوده الى شيء آخر والا لتوقف التأثير عليه ايضا
والمفروض توقف وجوده على شيء آخر لان المفروض ان الاخرى علة وكان
هذا الكلام منه ناظرا الى قول الشارح بل جزء علة فانه يقتضي التوقف على المجموع
لكن لا يلائم هذا التوجيه قوله حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة اللهم
الا ان يقال مراده حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة كما
ذكره الشارح والجواب عنه من وجهين احدهما انه اذا توقف على كل واحد
توقف على المجموع ولو بتوقفات متعددة واطلاق العلة على المجموع بهذا الاعتبار
كاطلاق العلة على العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء على ما سبق وثانيهما
انه اذا توقف الشيء على كل واحد كان المجموع مجموع ما يتوقف عليه الشيء وصار كل
واحد جزء المجموع ما يتوقف عليه الشيء وجزء المجموع الموقوف عليه لا يكون مستقلا
ضرورة توقفه على الجزء الآخر وبذلك يتم المط ولا حاجة لنا الى اثبات
ان المجموع علة وموقوف عليه للشيء حتى يكون المنع عليه قادحا في المط هذا هو
الظ مما ذكره في مقام الجواب فتبصر ان فيه دفع محذور هو المنع والزام محذور
آخر وهو الاستبداد وللمتكلف حمله على الجواب الاول بان يقول
قوله سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه اولا اراد به الموقوف عليه
بتوقف واحد كما هو الظ فهو لم ينف التوقف على المجموع مطلقا بل اثبت
التوقف عليه في الجملة حيث قال كان المجموع مجموع ما يتوقف عليه الشيء لكن لا
يلائمه تفسير المط بقوله وهو انه لا يكون شيء منهما علة مستقلة لان السؤال
لم يكن متوجها على هذا المط على ما بينا الا ان يتكلف بمثل ما قرر على مقدمة
اخرى وقعت استطرادا وهي ان كلا منهما جزء علة المستلزمة لكون
المجموع علة موقوفا عليه ثم لا يخفى ان اثبات كون المجموع مجموع ما يتوقف عليه الشيء

فلا حاجة اليه بل يكفي في المط وهو ان لا يكون الشيء منهما علة مستقلة ان الاخرى
موقوف عليها كما هو صريح كلام الشارح وايضا التوقف على المجموع انما يستلزم
عدم كون كل منهما علة تامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء لا عدم كونهما علة
مستقلة بمعنى الفاعل المستقل بالتأثير اذ الفاعل المستقل قد يتوقف
الشيء على امر خارج عنه وهذا وارد على الشارح ايضا اذ التوقف على علة اخرى
لا ينافي استقلال هذه العلة لجواز ان يكون الاخرى شرطا لتأثير هذه
وجوابه انه لما فرض الاخرى ايضا مستقلة فيتوقف الشيء عليها استقلالا لا
بهذه ينافي استقلال ما فرض مستقلة تأمل وهذا في قوله فلا بد اشارة
الى انه اذا كان الموقوف عليه احدهما لا بعينه اي لا يكون شيء منهما موقوفا
عليه اصلا سواء كان الاشياء ما ينشأ من الشيء او العلة فلا تتعدد العلة قوله
وعدم دخول احدهما في الآخر اه احال حاجة اليه بل يكفي اختلاف طبيعتي الجنس والفصل
ولعل ايراده انما للمبالغة في اختلاف العلة وتغايرهما حتى لا يكون
احدهما عين الآخر ولا داخلا فيه واما لان الجنس قد يتوقف بشرط دخول
الفصل والفصل قد يتوقف بشرط دخول الجنس فيه فيكون كل واحد منهما
عين النوع وعين الآخر فلا اختلاف فاشار الى ان دخول طبيعة الجنس في
الفصل والفصل في الجنس لا يسبب امرا آخر ورفع طبيعة الجنس والفصل من
حيث هي الجنس والفصل وما كان فيه غير معتبر بهذا الاعتبار والا لما جاز
صدور الكثرة باعتبارهما اذ لا تحقق في اختلاف اعتبار الآخر ويكونان
مستندة بجهة واحدة آخر فافهم قوله والدليل الذي سبق على تقدير تمامه
يدل على انه لا يمكن صدور الكثير عن الواحد من حيث انه واحد
وان اشتمل ذلك الواحد على الكثرة المشتركة بين التصدور بنبه
ثم بنبه الانتصار الى النوع ربما يوهم ويكون المكتفي بالتحقق
في كل صورة جزءا آخر ولا اعتبار فيه واما بالذات وتوجيهه بان
يقال اذا اقتضى النوع باعتبار الجنس شيئا وباعتبار الفصل شيئا فلا شك

الثاني مع اشتراكهما وعدم خلطتهما في صدور كل منهما باعتبار اشتمال النوع عليها فللجنس جهتان
عليه بالنسبة الى الاول بعيدة باعتبار اشتمال النوع عليه وقريبة باعتبار حمله عليه الموجود
ولا يخفى ان هذا التنقيض باعتبار الجنس ووحدته مع النوع كما ان الجهة البعيدة تنقيض
اعتباره في النوع وكذا حال الفصل بالقياس الى معلوله فعلة المع الاول هو
النوع مأخوذا مع الجنس وعلة الثاني هو النوع مأخوذا مع الفصل ولا شك في اختلاف
مهية المجموع الاول ومهية المجموع الثاني لا يخفى ان السائل يجوز له ان يحمل كلامه
على انه واجاب بتحقق الاختلاف في العلل المستقلة لان الكلام فيهما لا يلي
فح يلزم الاختلاف النوعي في العلل المستقلة لان الجهات المختلفة خارجة عن العلة
المستقلة لانا نقول العلل المستقلة ملزومة للمع ومعلوم ان الفاعل في وقت
مقارنة الشرط والحيثيات غير ملزومة له كما ان الكاتب في وقت الكتابة ملزومة
لتحرك الاصابع الملزوم نعم الفاعل بشرط المقارنة فالتقييد داخل في
العلة المستقلة فيلزم الاختلاف بحسب المهية لا يتاكون الجنس علة بشرط
الفصل سيما بان يكون الفصل داخلا في المنتفي تنقيض ان يكون الجنس
منتقضيا وعلة بدون ان يصير محصلا بالفصل لان تحصل الجنس بالفصل
بان يوجد الفصل داخلا فيه حتى صار عين النوع كما مر لانا نقول هذا الو
ورد فانما يرد على السائل لا على المجيب وكلام المجيب انما هو على سبيل التنزل
والاستظهار والظاهر انه اراد بالتشخص بالهوية تشخصا ووجوب الانتهاء
الى تشخصات مختلفة بالحقيقة لدفع لزوم التسلسل وكون الشيء في الاجزاء
التحليلية وبطلانه ثم قد مر مرارا انه لا يخفى ان مقتضى هذا الكلام يلزم
اطلاق النوع على الجنس والفصل ووجه صحته انهما نوعان بالقياس الى
حصصهما لكن يشكل بما اذا كان النوع مع تشخص جزئيا علة لشيء
ومع تشخص آخر علة لآخر او كان تشخص مع عارض علة لامر ومع عارض
آخر علة لآخر او بدون العارض فانه يلزم في هذه الصورة اطلاق

النوع على الجزئي الحقيقي والامر في ذلك هين لانه اراد بالحقيقة تمام
ما به الشيء هو هو وبهذا يا النوع ثم اعلم ان التحقيق الذي ذكره رح يجعل
مآل هذه المسئلة والتي قبلها الى امر واحد وذلك لان الكثرة الشخصية
بمقتضى هذا التحقيق مستلزمة للكثرة النوعية ومعلوم ان الكثرة
النوعية مستلزمة للكثرة الشخصية فيتحقق التساوي بين الكثرتين ونقيضاهما
متساويين متباينين فيتحقق التساوي بين الوحدتين فاذا
لا فائدة يعتد بها في ذكرهما معا بل ذكر احدهما يغني عن الآخر
وفي تقرير ذكر الآخر ولا يصح ايضا قول المص في المسئلة الثانية لا عكس
فان قيل الكثرة النوعية انما تستلزم الكثرة الشخصية اذا كانت هناك
انواع حقيقية لكن الكثرة النوعية على ما ذكره غير مستلزمة للكثرة
الشخصية بل للمعنى الاعم منها المتحقق بدونه كما اذا كان هناك تشخص
واحد له جهات مختلفة بالنوع قلنا المراد بالواحد الشخصي في هذا المقام
هو الواحد الحقيقي الذي لا يكون متكثرا اصلا كما صرح به الشارح في صدر
هذا المبحث وايضا الدلائل الدالة على ان الواحد بالتشخص لا يصدر عنه
الا واحد بالتشخص ولا يصدر الا عن واحد بالتشخص لو تمت فانما
يدل اذا كان المراد بالوحدة هو هذا المعنى في جانب المصدر والصادر
كما لا يخفى فالكثير المقابل له ما له كثرة بوجه ما ولا شك ان الكثرة
النوعية باي معنى كان يكون مستلزمة للكثرة الشخصية بهذا المعنى
ثم لا يخفى ان اجتماع المتقابلين في الطبائع النوعية انما يكون محالا
على ان الانقسام بكل متقابل في الخارج وافراد الا امتنع وقوع
لا يكون الا انقساما من حيث الطبيعة النوعية وحدها فقوله قد فرغ
ممنوع ولعله امر بالتأمل في آخر المقال للتنبيه عليه فلا تغفل
ولا انفصام مادة هناك لا هذا مبني على ان تكثر افراد نوع

يكون هو المادة وتكثرها بسبب تخصيص المادة وانقسامها   هذا وان كون في
دفع الزام المجيب كما ذكرنا سابقا من انه اذا تحقق احدى العلتين يتعين احتياج المعلول
اليه بخصوصه فلو تحقق هناك علتان مع ان كلا منهما مستقلة تلزم الاحتياج الى
كل منهما لكونها علة والاستغناء عنها لكون الاخرى مستقلة والاحتياج
والاستغناء بالنسبة الى شيء واحد وان عرضا للعلة غير ناشئة من الذات
يمتنع الاجتماع في محل واحد شخصي دون النوعي فظهر الفرق ولا يذهب عليك
ان هذا الكلام وان كان حقا في دفع اصل الاعتراض عن الامام لكن كلام الشارح
والمجيب ابى عنه كما لا يخفى على الناظر المحق في توجيه كلام الشارح ان يكون مراده
ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل منهما احتياجه الى
نفسه فيلزم اجتماع الاحتياج والاستغناء ح واما المعلول النوعي فاذا اجتمع
عليه علتان مستقلتان لم تتعين احتياجه الى احديهما بخصوصه لكونه قابلا
للقسمة والتخصيص بان يكون قسم منه وحصة له محتاجا الى علة وقسم اخر الى
اخرى وهذا بخلاف المعلول الشخصي فانه لما لم يقبل القسمة والتخصيص تعين
احتياجه في نفسه الى كل منهما واستغناؤه عنه لكون الاخرى علة مستقلة
وقول المجيب استغناؤه عن العلة مطلقا ان اراد بالعلة هذه العلة المعينة
والاطلاق متعلق بالاستغناء لا بالعلة كما فهم صاحب المواقف ومعناه
الاستغناء في الجملة اعم من ان يكون ناشئا عن ذات المعلول او عن خصوص
العلة فح ينطبق عليها وجه الشارح فتأمل   لا يتم في اثبات المدعى
وهو امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول شخصي على شيء واحد شخصي
ثم لا يخفى ان هذا الايراد من الاستاد بعينه هو المذكور سابقا
وما اجبنا به عنه فهو وارد ههنا بان يراد بالاحتياج الاستناد
وبالاستغناء عدمه فيلزم الاستناد الى كل واحد منهما لكونها علة
وعدم الاستناد اليها لكون الاخرى مستقلة بالعلية اي بالاستناد

وذلك لان الجواب الذي ذكره مبني ودليل امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول النوعي لانه غير مشترك بين دليل امتناع توارد العلتين على شخص ودليل امتناع التوارد على النوعي كما زعم صاحب المواقف منه

والتشقيق

والتشقيق الذي اورده السيد السند ههنا ان ما ذكره يقتضي ان يكون في
صورة تعدد العلل المستقلة العلة هي القدر المشترك وهو معنى عام كيف
يكون علة لشخص معين كما مر عند نقل كلام الشيخ انما يرد ان لو كان تعدد
باعتبار تعدد الفاعل والعلة باعتبار تعدد الشرط ويؤيد هذا ما قالوا
ان فاعل الحوادث انما هو المبدا الفياض اي العقل الفعال وهو لا
يتبدل ولا يتغير وقوله بدون ان تحصيل الحاصل تحصيل مثل هذا التحصيل
مح لا مطلقا لانا نقول قيد القبلية للاحتراز عن تحصيل الحاصل بنفس
ذلك التحصيل ضرورة ان تحصيل الحاصل بتحصيل اخر مقارن لذلك
التحصيل ايضا مح وان صدر من نفس ذلك المصدر وعما ذكرنا من
قولنا وان صدر من نفس ذلك المصدر ظهر انه لو قال بدل قوله
بدون ان يحصل اولا يكون حاصلا وقت ذلك التحصيل بدون
ان يحصل اخر او يكون حاصلا وقت ذلك التحصيل لكان اشمل
الا ان يحمل الامر على ما يتناول التحصيل   وكانه حسب انه
هذا الزعم الى المصنف مستبعد جدا والاظهر ان مراد الشارح ان قيام الوجود
بالماهية من حيث هي هي لا بشرط الوجود الخارجي ولا بشرط الوجود الذهني
ايضا اما الاول فظ واما الثاني فلان اتصاف الماهية بالوجود لو كان
في الذهن لتوقف على اعتبار الذهن وتصور الماهية وكنا نعلم قطعا
ان زيدا مثلا موجود في الخارج ولا يتوقف اتصافه بالوجود الخارجي
على ان يتصوره احد ويصفه بالوجود وح فالجواب ان موجودية الماهية
ليس بقيام الوجود بها واتصافها بالوجود بل يجعل الفاعل اياها كما سبق
تحقيقه في كلام الاستاد وبعد تعلق الجعل بنفس الماهية فللعقل ان
ينتزع عنها الوجود ويصفها به على ما سبق تفصيله في كلامه ثم هذا ان
اراد بعدم امتياز الوجود الخارجي عن الماهية بحسب الخارج ان يكون
تحقق الماهية وتحققها في الخارج بالوجود الخارجي ومعلوم بالضرورة

وبما ذكرنا اندفع ان التمير وجميع لوازم الماهية لما كانت اعتبارية لا امتياز عن موصوفاتها
في الخارج تميز ان امتيازها عنها في الخارج فرع تحققها فيه كتحققها مغايرا للتخصيص الماهية
ينبغي يلزم ان يكون اتصاف الموصوفات بها في العقل دون الخارج ومما ذكرنا من معنى
عدم الامتياز عن الموصوف بالكسب (?) والعينية تارة وبالخلط اخرى وهو مستفاد
من كلام [illegible] ههنا بحثان الاول ان المعلولية المضافة للعلية بمعنى الايجاد
لو كانت من العوارض الخارجية لتأخرت عن وجود الشيء المتأخر من الايجاد ويلزم
تأخر احد المتضايفين عن الآخر وهو محال [illegible] من اتهاما معاني الخارج والذي
لا علاقة بينهما العلية [illegible] لما كونهما معلولي علة واحدة الثاني
ان تأخر الايجاد من وجود العلة في الخارج لابد من كون الايجاد من العوارض
الخارجية اذ المعتبر في العوارض الخارجية ان يكون الخارج ظرف الوجود [illegible]
تأخرها عن الوجود الخارجي اذ يجوز ان يكون ظرف العروض هو الذهن لكن تشرط
الوجود الخارجي في كون العروض الذهني حقيقيا لا فرضيا لان هذا الاتصاف
انما كان واقعيا اذا صح انتزاع الصفة عن الموصوف بحسب الخارج تأمل تم
كان الاحتمال شأن العقل صارت العلية بهذا الاعتبار من العوارض
الذهنية   الا اراد ان يستلزم الشيء المعين آه يسير في كلامه
ما يدفع هذا الايراد فانظره   من البين انه لا يمكن ان يكون آه
محل [illegible] الحيثية في كلام الشارح على التعليلية نظرا الى لفظ المنشأ والترتب
الواقع في كلام الشارح فاعترض بان اختلاف الحيثية التعليلية لا يصحح اجتماع
المتقابلين بل لابد من اختلاف الحيثية التقييدية بان يكون الموضوع مع قيد
محلا لاحد المتقابلين ومع قيد آخر محلا للآخر فيختلف محل المتقابلين ولكن
ان يجعل الحيثية في كلام الشارح تقييدية فيختلف به محل المتقابلين مع تمام الدور
بحاله بان الافتقار والافتقار اليه كلاهما من حيثية واحدة ويكون
المحل مع قيد الافتقار محلا للامكان ومع قيد الافتقار اليه محلا للوجوب
ولما كان قيد المحل والموضوع [illegible] اطلق لفظ المنشأ
والترتب فان قيل تنافي الوجوب والامكان يستلزم تنافي الافتقار

والافتقار اليه

والافتقار اليه لان الافتقار ملزوم للامكان والافتقار اليه ملزوم
للوجوب وتنافي اللازمين ملزوم لتنافي الملزومين قلت هذا ممنوع انه
نفي للدليل المذكور كما لا يخفى يرد عليه ان الامر تنافي اللازمين يستلزم
تنافي الملزومين بالذات حتى لا يجوز اجتماعهما من جهة واحدة لان
الافتقار مضايف للافتقار اليه والتضايف من اقسام التقابل
بالذات لانا نقول لو سلم التضايف بينهما نقول فلا حاجة الى التوسل
بالوجوب والامكان بل يكفي ان يقال الافتقار والافتقار اليه متضايفان
لا يجوز اجتماعهما الا من جهتين فلا يكون هناك دور واعلم ان الدليل
الاول والثاني عام يتناول العلة المستقلة وغيرها بخلاف الثالث
فانه مخصوص بصورة تحقق الدور بين العلة المستقلة ومعلولها
لان نسبة المفتقر اليه الى المفتقر انما يكون بالوجوب اذا كان المفتقر
اليه علة مستقلة اذ تحققها يجب وجود المعلول ويمكن حمله على ما [illegible] لغير
العلة المستقلة بان يقال المفتقر اليه قد يجب عند وجود المفتقر
لا يجب عند وجوده المفتقر اليه [illegible] فالافتقار اليه يستلزم جواز
الوجوب والافتقار لا يستلزمه ولا يخفى المنافاة بين الجواز والا[illegible]
وسيرد نظيره في بحث ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا
بالنسبة الى شيء واحد وما عليه وقد قيل على قول الامام ان يكفي
بكفيه التغاير الاعتباري بانه اذا تحقق التغاير ولو بالاعتبار اندفع
الدور والجواب ان كل تغاير اعتباري لا يكفي لتحقق النسبة لا يكفي
التغاير مثل التغاير بحسب الملاحظة والالتفات ففي صورة تحقق
التغاير بين طرفي الدور بهذا التغاير يتحقق الدور المستحيل ولا يمكن
ابطاله بهذا الدليل لانه مبني على ان النسبة لابد في تحققها من
التغاير في الجملة وقد تحقق على ما فرضناه ولا يجري مثل ذلك
في الدور الذي ذكره الامام فان قيل هذا الايراد ليس ما ذكره الامام

ودليل المعنى عنده قلت مراده ره ان ارشاد الامام ماله هذا وتفصيل المقام ان
كلام الامام يحتمل وجهين الاول ما فهمه الشارح على ما يظهر من حاشيته المكتوبة ههنا وهو
ان التالى الذى يدعى بطلانه هو تقدم الشئ على علته وهو عين التقدم المتفرع عليه الشئ
لعلة الذى وقع النزاع فى بطلانه فاستشنا نقيض التالى فى قوة اصل الدعوى
وهل هذا الا مصادرة على المطلوب والثانى ان التالى ايضا حمل كلام الامام
على هذا الوجه الثانى ان التقدم لما كان بمعنى العلية فالتالى المتصلة المذكورة هو
تقدم الشئ على علة عين المقدم وهو علية الشئ العلة الذى هو معنى الدور وحقيقة
ووقع النزاع فى بطلانه والمحذور المترتب عليه يترتب على نفس المقدم فلا
حاجة الى ادعاء استلزام المقدم له والاستاد حمل كلام الامام على هذا المعنى
ليصح ولا يخفى ان دفع ايراد القاضى بحمل كلام الامام على الوجه الثانى كما حمله
الاستاد ولا يتوقف على اختيار الشق الثالث بل يحصل باختيار الشق الثانى
فاختيار الاستاد الشق الثالث بناء على ان ليس التوقف فى الواقع عبارة
عن امتناع الانفكاك مع التاخر بل نفس التاخر الذى هو المعلولية والحاصل
انه لا حاجة على تقدير اتحاد معنى التقدم والعلية الى اخذ التقدم بل يكفى ان
يقال لو كان الشئ علة لعلته لزم علية الشئ لنفسه وهو باطل ولا يخفى ان هذا
لا يرد على دليل الامام بان يقال افتقار كل منهما الى الاخر هو عين
الدور ويكفى ان يقال على تقدير الدور يلزم افتقار الشئ الى نفسه لانه
هذا من قبيل الاستدلال بالحد على المحدود وهو جائز شايع عندهم
ويمكن ان يقال اخذ التقدم فى دليل القوم تفسير للفظ العلية وتوضيح
له حتى يظهر البطلان لان علية الشئ لنفسه بطلانه ليس ظاهرا الا باعتبار
تقدم الشئ على نفسه اللازم له وتقدم الشئ على نفسه بطلانه بديهى او
بملاحظة انه فى قوة اجتماع النقيضين لان الشئ لما كان متقدما على نفسه
ففى مرتبة وجوده يكون موجودا ولا يكون فيجب حمل الاستاد
كلام الشارح على انه اختيار للشق الثالث من الشقين اللذين اوردهما

الامام لا على انه اختيار للشق الاول منهما كما صرح به الشارح فى الحاشية لان
الامام فى الشرح ان ما طلب اثبات معنى للفظ التقدم مغاير للعلية و
الشارح تصدى لاثبات معنى للتقدم وفى الشق الاول اورد حديث
كون التالى الذى يدعى بطلانه عين المتنازع فيه والشارح يتعرض له
فلو كان كلام الشارح محمولا على اختيار الشق الاول لزم فى كلامه ترك المقصود
وذكر غير المقصود هذا او لما حمل الشارح المعنى المصحح للترتب على نفس الترتب كلفه
حمل الترتب فى كلام الشارح بمعنى العطف بعطف العطف عليه عطفا
تفسيريا بقرينة تعليق الجار والمجرور به مع ان الترتب الواقع بين العلة
والمعلول ليس بالجار بل العطف انما هو بالجار ثم لا يخفى انه يرد ايضا على
الشق الثانى بعد حمل كلام الشارح على اثبات الامر الزائد انه لا يفيد
الاثبات المذكور الذى هو المطلوب ويمكن ان يتكلف فى توجيه كلام
الشارح على وجه لا يرد عليه لزوم لغو ولا ترك مقصود بان يقال انما اختار
للشق الاول فيفهم من جعله التقدم والعلية بمعنى واحد وانما تعرض لمدار
المتنازع فيه فادمج اليه ايماء لطيفا بتلخيص الدليل وانما انه يتصدى
لاثبات الامر المصحح والجواب انه يتصدى بتصديه لهذا الاثبات لتحقيق
المقام وتوضيحه لا لان بناء الجواب عليه بقى ههنا شئ وهو ان ايراد الشارح
مندفع بما قررنا فى توجيه كلام الامام على ما حمل الاستاد وكلامه لكنه
ترك ههنا اكتفاء بما ذكره سابقا فى دفع كلام القاضى
وان فرض كونها متها على تقدير وجودها آه لا يخفى ان قوله فان العلة
القريبة للشئ كافية فى تحققه وان لم يوجد البعيدة يحتمل وجهين احدهما
ان العلة البعيدة لا دخل لها فى المعلول بل يكفى لتحقق المعلول العلة القريبة
وثانيهما على ان تاثير العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فلا يتوقف المعلول
على تاثيرها فلا يكون علة له ومعنى قوله وان لم توجد البعيدة ان
وجودها غير محتاج اليه فالجواب ان المعلول توقف على تاثير القريبة المتوقف
على تاثير البعيدة فكان بالضرورة متوقفا على تاثير البعيدة فى الجملة

تخلف الشيء عن علته الموجبة فلنا ان يختار ان يستلزم محالا آخر ولا نسلم ان انتفاء البعيدة
ووجود القريبة محال تامل هذا واما الاستاد المحقق فقال المعترض وان لم يوجد البعيدة
مع الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرناهما فاجاب بوجهين احدهما
انه على تقدير انتفاء البعيدة ووجود القريبة وان لزم كفاية القريبة لكن لا يلزم
كفاية القريبة في الواقع وكون انما ينافي كفايتها في الواقع وثانيهما ما اومى اليه
بقوله وان فرض كفايتها على تقدير وجودها وبهامنع لانم كفايتها على هذا التقدير
لان الفرض متعلق بالشرطية ويكون اشارة الى منعها ويكون كلمة ان في قوله
وان فرض للوصل وتحقيقه موقوف على مقدمة هي ان الشيء آه تفصيل
ان يقول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تحقق الحوادث بيانه ان العلة التامة
للحادث لا يجوز ان يكون قديما بل لا بد ان يكون حادثا فالواجب تعالى
لا يكون علة تامة لحادث اصلا اذا عرفت هذا فنقول انتفاء سلسلة الحوادث
بأسرها ليس بممتنع لان امتناع عدمها ليس لذاتها وهو ظاهر ولا لاستلزام
عدمها لعدم الواجب لذاته اذ المفروض ان الواجب ليس علة تامة لشيء منها ولا
لاستلزام عدمها لعدم الواجب لغيره اذ على تقدير انتفاء جميع الحوادث
لا يتحقق واجب بالغير لان الواجب انما يجب بعلته التامة وقد عرفت انه ليس الواجب
ولا شيء من القدماء علة تامة لحادث اصلا والجواب ان انتفاء الحوادث بأسرها
مستلزم لانتفاء الواجب لذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان
الحوادث المتسلسلة وان كان كل واحد منها حادثا لكن القدر المشترك
بينها المحفوظ بتعاقب الافراد قديم كالقدر المشترك بين الصور المحفوظ
بتعاقب افرادها والقدر المشترك بين الاوضاع المحفوظ بتعاقبها الى
غير ذلك فانتفاء جميع الحوادث في قوة انتفاء النوع الذي هو قديم وانتفاؤه
مستلزم لانتفاء الواجب لما تقرر عندهم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
لان عدمه مستلزم لعدم الواجب تعالى وايضا انتفاء جميع الحوادث
مستلزم لانتفاء الحركة المستلزمة لانتفاء الزمان وهو محال بخلاف ما
نحن فيه اذ المفروض عدم الواجب تعالى عن ذلك فلا يلزم محال اصلا هذا

وبذا ام

ايضا:۲

الى منعها ان الموضع الكفاية

ولا يخفى عليك ان ما ذكره دليلا على اثبات ملازمة بين تراخي سلسلة الممكنات
الى غير النهاية وعدم امتناع ملكها السلسلة بأسرها واستثناء نقيض التالي
لينتج نقيض المقدم لكن المقدمة الاستثنائية المطوية ههنا فلا يصح اخذه
التالي في اثبات الملازمة حيث قال اذ انتفاء جميعها غير ممتنع لانه ان
اريد صدقها في نفس الامر فلا يصح استثناء نقيضها وان اريد صدقها
على تقدير التراخي فيصير عين الملازمة فلا يصح اخذها في اثباتها وعدم
تحقق الواجب بالغير على التقدير المفروض يحتمل امرين احدهما عدم وجود
ما هو واجب لغيره وذلك لان وجوده انما يكون اذا امتنع جميع انحاء
عدمه وقد عرفت انه ليس كذلك وثانيهما انه لا يتصف شيء في نفس الامر
بوجوب الوجود بالغير وذلك لان اتصاف شيء بوجوب الوجود انما
يصح اذا امتنع جميع انحاء العدم والحق ان يقال في الجواب
التطبيق على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لان
الانطباق كما زعمه الشيخ يجوز ان يكون بزيادة الزائد في الاواسط
لا يخفى انه على تقدير عدم الترتب لا يكون هناك طرف ووسط اذ لا
يتميز الاجزاء بل الحق ان يقال على تقدير عدم الترتب لا يتحقق التطبيق
لان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احدى السلسلتين
بازاء معين من الاخرى حتى ينتقل الزيادة الى الطرف الغير المتناهي
وتعيين الاجزاء وامتياز بعضها عن بعض انما يتحقق في صورة ترتبها
وقوله التطبيق لا يتوقف على الملاحظة بالتفصيل آه فيه نظر لان التطبيق
بالمعنى المراد ههنا على ما فسرناه موقوف على امرين امتياز الاجزاء بعضها عن
بعض وجعل العقل كل معين من احديهما بازاء معين من الاخرى و
نحن نسلم ان الجعل المذكور لا يتوقف على الملاحظة التفصيلية بل يكفي
فيه الملاحظة الاجمالية ومن هذه الجهة لا فرق بين صورة الترتب وعدم
الترتب لكن يتحقق الفرق بينهما من جهة اخرى وهي ان في صورة الترتب
يتحقق الامتياز بين الاجزاء فلا حاجة الى تعمل العقل بخلاف صورة عدم

٢١٩

قوله ح

بشرفت ولو توقف لم

على الملاحظة التفصيلية حتى يتوجه الاشكال فرق بين صورة الترتب وعدمه بهذا المعنى
تحقيق المقام واما على تقدير عدم الاجتماع فلا عندار لانيم وذلك لانه ح يتحقق
منتظم فمنع تعذر التطبيق لا يكون الزيادة في الاوساط هذا فان قلت
الحوادث المتعاقبة المتسلسلة امكن تطبيقها على نحو اخرى ويكفي لتطبيقها
وجود كل واحد من كل واحد منها في زمان تبها المعينة المتعاقبة فيتوى الزمان
ههنا قلت حين التطبيق لابد من وجود احاد المنطبقين على نحو التعدد والامتياز
اما في الخارج او في الذهن وههنا لان اذ التطبيق انما يصدر من العقل
في زمان متناه وجميع تلك الاحاد الغير المتناهية المتعاقبة لا يكون موجودة
في زمان متناه وكذا لا يمكن للعقل ملاحظتها تفصيلا لتحصيل التعدد والامتياز
في مثل هذا الزمان ووجود كل واحد في الاوقات السابقة على زمان التطبيق
لا يفيد لانه يرجع الى تطبيق المعدوم على المعدوم اذ الوجود حضر وزمان حين
التطبيق اذ لا يتصور التطبيق بدون وجود احاد المنطبقين حين التطبيق
وايضا لابد في الانطباق من وجود مجموع الاحاد وذلك المجموع لا يكون
وجوده لان ذلك المجموع لم يكن موجودا قبل الحادث الاخير وبعده لم
يبق شيء منه والقول بوجوده في مجموع الاوقات على سبيل التدريج دون
كل واحد واحد من اجزائها كما قيل في وجود الحركة التوسطية على ما ذكره
الشيخ في كتب الجواهر فيه ان وجود الكل في جميع الاوقات على هذا
النحو يستلزم وجود الكل بدون شيء من اجزائه وفيه بحث اذ يكفي لوجود
مثل هذا الكل وجود اجزائه في اجزاء زمان الكل لا في نفسه فتامل،
جدا فان هذه من غوامض هذا الفن وللكلام من الطرفين مجال واسع
ونوقف ههنا كلام وهو ان التطبيق لما توقف على الترتب بين الاحاد
وان يكون بعضها اولا وبعضها ثانيا وبعبارة اخرى ان يكون بعضها
متقدما وبعضها متأخرا فنقول في صورة التعاقب مثلا الحادث اليومي

سلسلة ...

هذا الكر

اذ كان متقدما

اذ كان متقدما بالنسبة الى الحادث الذي كان امس وظاهر ان التقدم
والتأخر متضايفان حقيقيان فلا يخ اما ان يتصف الحادث الامسي
بالتقدم في اليوم على الحادث اليومي او لا فعلى الثاني يلزم انفكاك احد
المتضايفين عن الاخر وعلى الاول فان لم يبق الحادث الامسي فيلزم
الاجتماع وهو ح وان لم يبق يلزم ان لا يكون الاتصاف بالصفة الوجودية
منفكا عن وجود الموصوف وان تحقق وصف التقدم بدون ان
يكون وصفا لشيء خارجا لزم استقلال الصفة بل الاضافة في
في الوجود وهو ح فان قلت لعل الحادث الامسي يتصف اليوم بالتقدم
على الحادث اليومي لا في الخارج بل في الذهن كما قالوا في اتصاف
اجزاء الزمان بالتقدم والتأخر مع امتناع اجتماعها في الوجود وقالوا هنا
وان لم يمكن اجتماعها في الوجود ولكن يمكن اجتماعها في الذهن فكذا
نقول ههنا قلت ان كان ذلك في الوجود الذهني التفصيلي يلزم
ان يكون الذهن مدركا للامور غير متناهية مفصلا وذلك ح سيما
عند حدوث النفس وان كان في الوجود الذهني الاجمالي فنقول
لا امتياز فيه فلم يتميز بعضها بان يكون متقدما وبعضها بان يكون
متأخرا فان الامام في نهاية العقول اني كنت مترددا اربعين
سنة في ان برهان التطبيق هل هو جار في صورة التعاقب
حتى ظهر لي بعد مضيها انه جار فيها وانا اقول كنت مترددا مدة
قليلة حتى ظهر لي انه ليس بجار فيها ولا يخفى ان الحق هو هذا اولا
مخلص في عيقان الحادث عن القديم من القول بانه على سبيل
التعاقب دفعا للزوم التخلف عن السبب التام وذكر بعض الشراح
انه لابد من التزام التسلسل على سبيل التعاقب عند الحكماء في ذلك
في الحركات والاوضاع الفلكية وعند اهل الشرع ذلك في
تعلقات الارادة ويلزم المتكلمين القول بانه على سبيل التعاقب



الى المخصص من السلسلة وليس المحذور فيه تخلف الوسط بدون الطرف وجود الا ان الكرى ممنوعة
الدليلين في بعض المقدمات لا لجملها او احدهما فقط   قلت حاصل الدليل
ان فاعل الممكن آه لا يتم اذا كان المقصود من ابطال التسلسل بهذا الدليل اثبات
الواجب فلا حاجة الى ابطال الدور والتسلسل ولا بعد اثبات الموجود الخارج
من السلسلة الى ان هذا الموجود علة لواحد من آحاد السلسلة فلا يستند الى علة
داخلة فيها بل يلزم خلاف المفروض اذ بهذا الدليل يمكن اثبات الواجب بدون
هذه المقدمات بان يقال لو لم يكن في الوجود واجب بالذات والخارج الموجود في الخارج
فنقول لا شك ان جميع الموجودات الممكنة بحيث لا يشذ موجود ممكن فلا بد
لها من علة موجودة ولا يكون تلك العلة عين هذا المجموع ولا جزءه لما مر
فتعين ان يكون خارجا عنه والموجود الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب
لانا نقول لا شك في ان هذا الدليل اخصر ومقدماته اقل لكن لا يلزم منه
ان يكون الدليل المشتمل على تلك المقدمات متضمنا للاستدراك كيف
وفي الدليل المبني على ابطال الدور والتسلسل لا يؤخذ جميع الممكنات الموجودة
بحيث لا يشذ بل يطلب العلة لموجود ممكن وينقل الكلام الى علة العلة حتى
يدور او يتسلسل وعلى هذا اذا ثبت الاحتياج الى امر خارج عن السلسلة لا
يلزم ان يكون واجبا لجواز ان يكون خارجا عن السلسلة المعينة المفروضة
ودخلا في سلسلة اخرى واذ اريد اثبات الواجب بهذا الدليل لا بد
من ان يتمسك بابطال الدور والتسلسل ويحتاج الى اخذ جميع الممكنات
سلسلة واحدة حتى اذا ثبت الاحتياج الى علة للسلسلة خارجة عنها لا بد
ان يكون واجبا ولا يتوقف ذلك على كون تلك الممكنات سلسلة
بل يثبت المطلوب وهو الاحتياج الى علة خارجة على تقدير التسلسل وعلى
تقدير الدور بل على تقدير عدم الترتب اصلا فتامل   اذ لا نسلم

علة الممكن الخ

السلسلة

المستندة الى خصوص العدم كذلك اي التكافؤ في الوجود والعدم معا بالمعنى
المذكور حتى يتوجه ان يقال ان العلية المستندة الى خصوص الوجود انما
يوجبها التكافؤ في الوجود فقط بالنسبة الى المعلولية المستندة الى خصوص
وجود المعلول وكذا العلية المستندة الى خصوص العدم لا يوجبها الا التكافؤ
في العدم فقط بالنسبة الى المعلولية المستندة الى خصوص عدم المعلول ولا
يوجب شيئا منهما التكافؤ في الوجود والعدم معا بل هذا المعنى انما يوجب
للعلية المستندة الى الذات من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص
الوجود والعدم والحاصل انه لما فسر التكافؤ بالتكافؤ في الوجود والعدم
معا بالمعنى المذكور صار الكلام مجال ان يتوجه ان التكافؤ في الوجود
والعدم معا بهذا المعنى لا يوجب الا شيئا من خصوصيات العليات والمعلوليات
فبين المصنف بقوله بمعنى ان كل ما هو علة آه حتى يندفع ثم قال ولا يرد ما
اوردوه الشارح على توجيهه وهو ان اثبات الدعوى موقوف على
مقدمة لم يثبت وذلك لان ما ذكرنا من انه اذا كان الشيء علة لامر فانتفاؤه
من حيث انه علة علة لانتفاء ذلك الامر وكيفية من حيث انه علة علة
لتحقق هذا الامر قضية ضرورية يحكم بها العقل بعد تصور معنى العلية والمعلولية
ولما كان توجيهه يقتضي ان العلة في طرفي الوجود والعدم امر واحد
فيصير قول المصنف بعد ذلك والفاعل في الطرفين واحد ضائعا مستدركا
ويحمل الكلام بان هذا القول اجمال ولدفع التوهم لا لتقرير المسئلة
والكلام هنا اجمالي بتقرير المسئلة فلا استدراك وانت خبير بان
ما ذكره من توجيه كلام المصنف انما يقتضي ان ما هو علة لحسب الوجود فهو
علة لحسب العدم ايضا واما ان عليته لحسب العدم من جنس عليته لحسب الوجود
حتى لو كان الشيء علة مادية لحسب الوجود يكون لحسب العدم كذلك فلا يدل
الكلام عليه اصلا وعلى هذا فلا استدراك في قول المصنف بعد ذلك تنبيها
بان ما هو فاعل لحسب الوجود لوجود المعلول فهو بعينه فاعل لحسب العدم لعدم
المعلول فان خصوصية الفاعلية في جانب العدم غير معلوم سابقا ولا يكفي

من

وفايدة التقييد ان الدليل المعول عليه في اثبات ان فاعل العدم لا يجوز ان يكون هو الوجود هو الدليل الثاني الذي ذكره الشارح بقوله ولم يكن منع الوجودي وجودياً كان عدمياً آه لان الدليل الاول مبني على مقدمة لم تثبت بل لم يصح وهي ان عدم العدم عين الوجود وذلك لانه لا شك ان عدم العدم غير الوجود لان تعقله موقوف على تعقل العدم بخلاف الوجود وهو اشاره الى ان الوجود ليس علة مستقلة للعدم لانه ليس علته فاعلية مطلقاً لان المحذور هو توارد العلتين المستقلتين اي عدم علة ملكة ذلك العدم المفروض معلولاً والامر الوجودي المفروض علة والحاصل ان الدليل لم يدل على ان الوجود لا يكون فاعلاً مطلقاً للعدم حتى يحتاج فاعليته الامر العدمي مطلقاً في العدم بل انما اللازم ان الفاعل المستقل للعدم لا يكون الا عدمياً لانا نقول الملازم هو ما فرضناه من كون الواجب علة لامر عدمي آه فيه بحث لانه ان اراد انه يستلزم كون عدم الواجب علة بالفعل وفي نفس الامر للوجودي فمعلوم انه لا يكون كذلك الا اذا كان لعدم الواجب تحقق في نفس الامر وان اراد بالعلية صحة الاستتباع بمعنى انه لو عدم الواجب لزم ترتب الوجودي المفروض عليه فنقول عدم الواجب ممتنع لذاته فجاز ان يستلزم محالاً آخر هو ترتب الوجودي عليه واستتباعه له فتامل فالملكة المذكورة يكون معلولاً لامر موجود لكونها وجودية بحث اذ يجوز ان يكون ملكة عدمية لا وجودية كما فرض ان يكون العدمي الذي فرض كونه معلولاً للوجودي عدم العدم بناءً على ان عدم العدم هو العدم لا بحسب الوجود على ما هو التحقيق ثم نقول علة ملكة هي العدم وهو عدم ذلك الوجودي الذي فرض كونه علة للعدم المفروض فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين مثلاً لو استند عدم عدم ب الى وجود آه استند ملكته وهي عدم ب الى عدم آه لا الى غيره فلا تعدد في علة عدم عدم ب لذ غاية الامر ان يستند عدم تلك الملكة وهو عدم العدم الى وجود ذلك الامر وهو وجود آه وهو عين مطلوب الخصم والجواب انه اذا كان عدم ب يستند الى عدم آه فبناءً على ان عدم الشيء يستند الى عدم علته كان

عدم عدم ب يستند الى عدم عدم آه وقد فرضنا انه مستند الى وجود آه وعدم عدم علة شيء واحد وهو عدم ذلك وقس عليه نظائره وذلك اذا كان وجودي علة لوجود علة لعدم على ما قرر آنفاً وبازاء العدم في جانب المعلول يزداد في جانب العلة في جميع المراتب الغير المتناهية بحيث لا يتوقف فلا بد ان العدم الا الى العدم ونحو فالمراد بالوجودي ينتفي ما هو علة للعدمي و بالملكة متعلق العدم وان كان عدماً ايضاً والاصوب ان يطرح من البين ذكر كون ملكته معلولة لامر وجودي ويقال لو كان وجودي علة لعدمي كان لملكته علة لا محالة وعدمها علة لعدم تلك الملكة بناءً على ان عدم العلة علة لعدم المعلول فلو كان هذا الوجود ايضاً علة لزم التوارد ولو استدل على هذا المطلب بانا نعلم قطعاً ان انتفاء علة الملكة كاف آه المعلوم قطعاً هو ان في حال عدم العلة المستقلة للملكة يتحقق عدم تلك الملكة ولو لم يوجد ذلك الامر الوجودي المفروض انه علة لهذا العدم وهذا لا يدل على ان ذلك الامر الوجودي ليس علة له بل يجوز ان يكون ذلك من جهة ان ان يكون ايضاً علة مستقلة كما في اعدام اجزاء المركب بل نقول نعلم ان ذلك الوجودي المفروض انه علة للعدم المفروض كاف في وقوعه ولو لم يتحقق عدم العلة المستقلة فتامل الخ وبناء على ذلك امتناع اتصاف الواجب فيه بحث لان مدار امتناع اتصاف الواجب تع بصفات حقيقية زايدة على ذاته على هذه القاعدة واثباته لها وهي ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلاً اي لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفة لا يكون مصدراً لاثر وقابلاً له موقوف على اثبات ان الواجب بسيط حقيقي لا تعدد فيه اصلاً لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفة فيكون دوراً الا ان اثبات البساطة الحقيقية التي لا تعدد فيه اصلاً

ان الوجوب تعالى فقد ثبت امتناع اتصافه تعالى بصفة زائدة حقيقية من
بناء الى التمسك بالقاعدة المذكورة ويمكن ان يجاب بان المراد
بالبسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه تعددا مؤثرا في صحة اجتماع وصف الفاعلية
والقابلية ونحن نقول لو كان للواجب صفة حقيقية زائدة فالواجب تعالى بسيط
بالمعنى المذكور اذ ليس فيه تعدد مؤثر في صحة كونه فاعلا وقابلا بالنسبة
الى تلك الصفة فامتناع كونه فاعلا لتلك الصفة من حيث الذات وقابلا
لها من حيث تلك الصفة او بالعكس او يكون هناك صفة زائدة اخرى
يكون فاعلية او قابلية تعالى باعتبار هذه الصفة فننقل الكلام اليها فان
الواجب تعالى بالنسبة اليها ايضا فاعل وقابل فان لم يكن فيه تعالى تعدد
يصحح كونه فاعلا وقابلا بالنسبة اليها فيكون البسيط الحقيقي بالمعنى المذكور
فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد وان كان فيه الخ فاما ان يعلل بالصفة
الاولى فدار او باخرى وهكذا لزم التسلسل وكلاهما محال لان ينتهي الى
صفة يكون الواجب تعالى فاعلا وقابلا لها من جهة واحدة وهو البسيط
الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا فثبت امتناع اتصافه تعالى بالصفة الزائدة
الحقيقية بتلك القاعدة من غير لزوم دور فان قلت لم لا يجوز ان
يكون هناك صفة زائدة يكون الواجب تعالى فاعلا وقابلا لها من جهتين
مختلفتين ولا يكون هاتان الجهتان حقيقيتين وثبوت الجهات الاعتبارية
في الواجب مما لا سبيل الى انكاره قلت فيلزم احتياج الواجب تعالى في
صفاته الحقيقية الى الجهات الاعتبارية لانا نقول الدليل الدال على امتناع
اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية الزائدة دل على امتناع اتصافه بالجهات
والاعتبارات وذلك لانه لو اتصف الواجب تعالى بجهة اعتبارية فلا
شك ان الواجب قابل لها او فاعل لها ضرورة ان لها نوع تحقق في نفس الامر
ولتحقق نحو التحقق يتحقق فاعليته وقابليته تعالى بالنسبة اليها

لانا نقول

لانا نقول لعل فاعليته وقابليته تعالى بالنسبة اليها بالجهات
وهكذا او لا يلزم التسلسل فعلم ان القابل من حيث
متصف بالفعل بالقابلية الخ فحاصله اختيار الشق الاول ومع
المراد بالفاعل والقابل الفاعل والقابل بالفعل وبيان ان
كان الجواب المذكور في الشرح اختيار الشق الثاني وهو ان ا
الفاعل والقابل وعدمهما وبيان الفرق وانا اقول الكلام بعد
محل نظر اما بالنقض فبان يقال لو تم ما ذكره من الدليل لزم ان التنافي
والتقابل بين كل صفتين حتى التنافي كالبياض والسواد مثلا يقال
لا يجوز ان يتصف شيء واحد بالبياض والسواد من جهة واحدة وذلك
لان التنافي اللازم منهما اعني وجوب تفريق البصر اللازم للبياض وعدم وجوب
التفريق بل امتناع التفريق اللازم للسواد ولا شك ان وجوب تفريق
البصر لازم للبياض بالفعل وعدم وجوب التفريق بل امتناع
التفريق لازم للسواد بالفعل واما بالحل فبان يقال ان الوجوب اللازم
للفاعلية هو الوجوب بالغير لان وجوب تحقق المعلول انما هو بالنظر الى
الفاعل مع وصف الفاعلية والامكان اللازم للقابلية انما هو
الامكان بالقياس الى الغير وحاصله عدم وجوب الشيء بالنظر الى
القابل مع وصف القابلية ولا منافاة بين الوجوب بالغير و
والامكان بالقياس الى الغير اذا تعدد الغير كيف وقد اجتمعا
في جميع الممكنات فان كل ممكن واجب بالنظر الى علته المستقلة و
ممكن اي غير واجب ولا ممتنع بالنظر الى غير علته المستقلة بل الامكان
بالقياس الى الغير والوجوب الذاتي ايضا اجتمعا كما قرره الشارح
في بحث الامكان بالغير نعم لو اتحد الغير لا يجوز الاجتماع وكذا
لو تعدد الغير واقتضى احدهما الوجوب بالنظر اليه والاخر
عدم الوجوب اي الامكان بالنظر اليه بعينه اقول

[illegible] قد عرفت حاله هذا اما مثل جدا لاح على اصل آن الدليل تنافی اللوازم لا يدل
تنافی الملزومات فان تفريق البصر لازم للبياض وعدم تفريق البصر لازم
[illegible] ولا يلزم التنافی بين البياض والحركة كما نقول اللوازم قد يكون حقيقية
وتكون اتفاقية وتنافی اللوازم فی الصورة الاولى غير مستلزم لتنافی الملزومات
وذلك لان اجتماع الملزومات فی محل واحد وصدقها عليه لا يقتضی صدق اللوازم
وحملها على ذلك المحل فان صدق البياض والحركة على الجسم لا يستلزم حمل [illegible]
وعدمه على الجسم واما فی الصورة الثانية فلا شك فی استلزام تنافی اللوازم
لتنافی الملزومات وذلك لان اجتماع الملزومات فی الواقع يستلزم اجتماع اللوازم
فيه وصدق المتعددات فی نفس الامر يستلزم صدق التوالی فيها وما نحن فيه
من هذا القبيل وذلك لانه اذا صدق ان الممكن قابل لثبوت الوجود
[illegible] عنده واذا صدق ان قابل لثبوت الكل وجوب عنده ولو وجه الظهر
وجوه الى بين تنافی اللوازم يستلزم تنافی الملزومات واذا كان اجتماعهما
فی محل مستلزما لاجتماع اللوازم فی محل كما فيما نحن فيه فان اجتماع العلية
والمعلولية فی محل واحد بالنسبة الى شیء واحد يستلزم اجتماع الوجوب و
الامكان فی هذا الشیء واذا لم يمكن اجتماعهما فی محل مستلزما لاجتماع
اللوازم فی محل فلا يستلزم تنافی اللوازم تنافی الملزومات كما فی المثال
المذكور وليس مراده ای مخالفاه لا حاجة [illegible] كيف وح
يلزم ان يكون ذلك التحقيق المع علله بنفسه فيه نظر لان اكثر حمل كلام المع
كما ينادی عليه عبارته على ان العلة حقيقة هی الماهية والمع هو التحقيق من
حيث هو متحقق فلا يلزم عليه الشیء لنفسه والحاصل ان الشارح جعل الماهية واسطة
فی عروض العلية للاشياء وقد جعلها ارة واسطة فی ثبوت العلية
للافراد حقيقة وبالذات وايضا الشارح جعل المع تشخصا معينا فعلى تقدير
[illegible] الماهية واسطة فی ثبوت العلية للاشياء التی ما عدا هذا التشخص
[illegible] لا عليه بحثه لو لم يحمل الماهية على انها مستقلة فی


کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
۲۵۳۸

